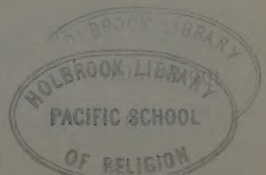
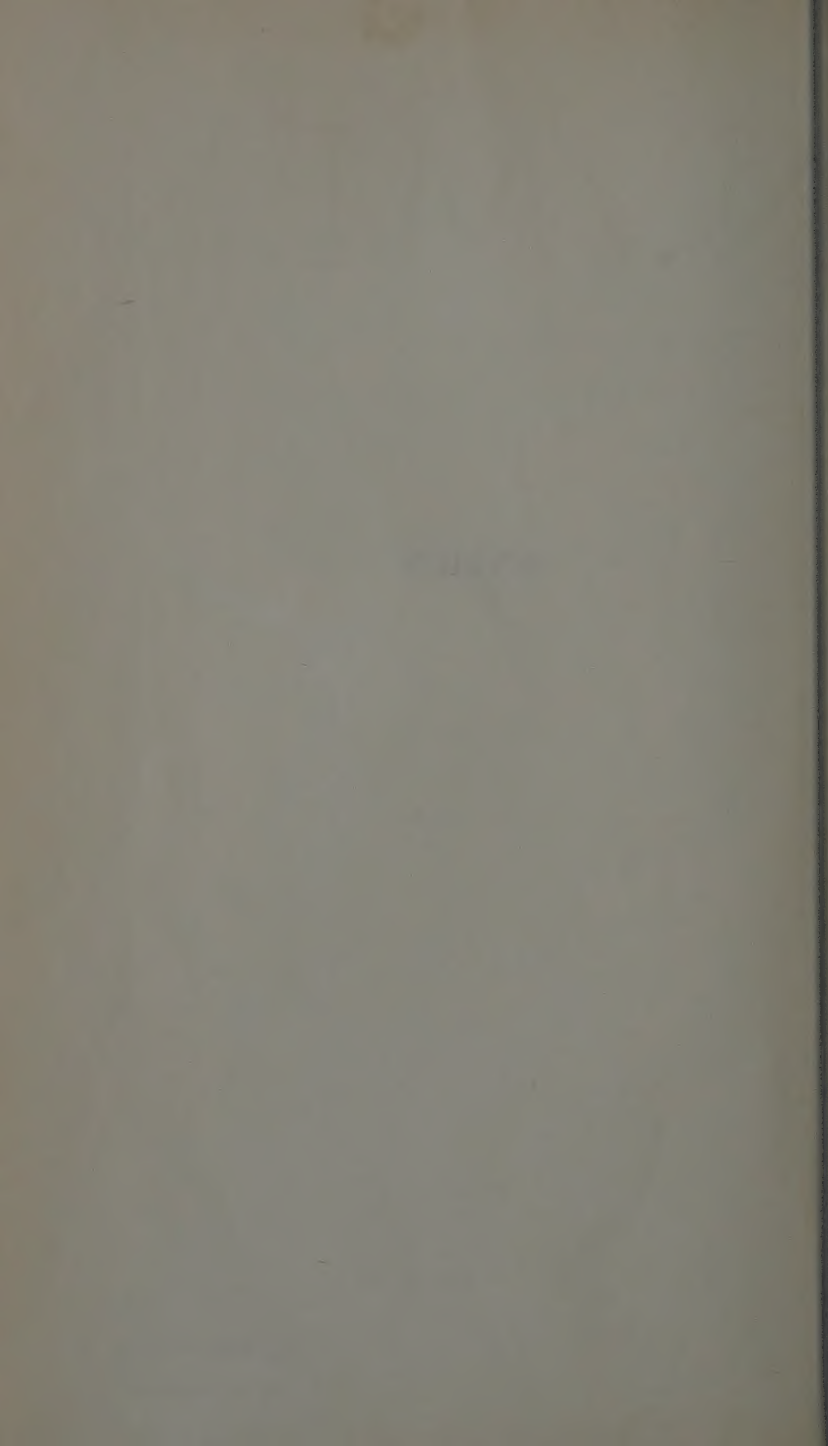


NVMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE
STUDY OF RELIGION

NVMEN





NVVMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

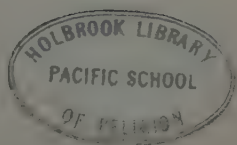
ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME II



LEIDEN
E. J. BRILL
1955



55994

V. 2
1955

*Copyright 1955 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce
this book or parts thereof in any form.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Articles:

R. PETTAZZONI, On the attributes of God	I
C. J. BLEEKER, Die Idee des Schicksals in der altägyptischen Religion	28
G. WIDENGREN, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, II: Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung	46
K. LÖWITH, Christentum und Geschichte	147
S. G. F. BRANDON, The historical element in primitive Christianity	156
A. DUPONT-SOMMER, Les manuscrits de la Mer Morte; leur importance pour l'histoire des religions	168
J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra	190
H. LOMMEL, König Soma	196
E. DORA EARTHY, The impact of Mohammedanism on paganism in the Liberian Hinterland	206

Shorter Notes:

H. J. SCHOEPS, Philosemitismus im Barok	135
M. J. VERMASEREN, The new Mithraic temple in London.	139
E. COLD, Allgemeine Religionsgeschichte als Universalgeschichte. Eine wissenschaftliche Skizze	217
E. DORA EARTHY, The religion of Genghis Khan (A.D. 1162-1227)	227

Bulletin:

M. VAN DOREN, Les études d'histoire des religions en Belgique en 1953	233
C. J. BLEEKER, Important decisions taken at the Congress in Rome	236

<i>Publications received</i>	146, 241
--	----------

ON THE ATTRIBUTES OF GOD*)

BY

R. PETTAZZONI

The subject of the attributes of Deity was until recent times reserved for the speculations of theology and philosophy. Omniscience is attributed to God as early as Xenophanes (sixth century B.C.), in terms which are re-echoed in the Sibylline oracles and in Clement of Alexandria, and so down to Newton. Epicurus, who denied Providence, denied Divine omniscience at the same time. The doctrine of the attributes of God played a large part in mediaeval theology, both Christian and Muslim, and was copiously treated by the schoolmen in connection with the controversy over universals, with theodicy and with free will. The central problem was that of the relation between the unity and transcendence of God and the manifold variety of His attributes. To get rid of all trace of anthropomorphism, the individual attributes were resolved into so many manifestations of the idea of God itself, as an absolute Being or as infinite Love. The religious presupposition behind all this speculative activity was the belief in one only God, i.e., monotheism, dogmatised in accordance with the doctrine of revelation.

Even when the idea of God and of the attributes of Deity came within the scope of positive investigation and of historical reflexion, the new studies were none the less dominated by the idea of monotheism. Thus the late L. R. Farnell, in his Gifford lectures delivered in St. Andrews in 1924-25 and published in 1925 at Oxford under the title *The Attributes of God*, a work conceived in the spirit of comparative religion and guided by the concept of evolution, persists in the idea that the notion of a deity having true and proper attributes is to be found only in a quite advanced stage of religious development, being conditioned in its origins by the development of anthropomorph-

*) By permission of Messrs. Methuen & Co., Ltd., of London, these pages are published here. They are taken from a work entitled *The All-knowing God*, which is now in the press. To Professor H. J. Rose, who has translated the entire book from the Italian, the author offers his warm thanks.

ism, such as characterises the polytheistic cults, and then fully realised only with the attribution to God of moral qualities, the monotheistic religions. As to omniscience in particular, Farnell supposes that a kind of knowledge or wisdom is ascribed to deity even "in the lower stages of culture", "but it may be long before a clear conception of omniscience is reached as an essential faculty and attribute of high divinity. In some of the polytheisms of the cultured peoples we by no means find omniscience or even a high degree of wisdom attributed to each deity alike." He adds (I quote from p. 214 *sqq.* of the book just mentioned) that even at the top of the ascent "omniscience is not a concept that the sacred texts of the monotheistic religions tend to emphasize".

Yet, before the last century was over, there had been noticed among savage peoples, indeed among some of the most primitive, the concept of a Supreme Being endowed with omniscience and the other chief attributes; and this idea had also been exploited, by Andrew Lang, in the direction of monotheism, although from the opposite point of view from Farnell's, that is, the anti-evolutionary. It is true that Lang, interested as he was mostly in criticising the classical theory of religious evolution framed by E. B. Tylor, had spoken of the omniscience, eternity and omnipotence of these Supreme Beings rather as a piece of literary skirmishing, or polemical underlining, than in any strictly scientific sense, as he himself to some extent admitted, after a notable controversy with E. S. Hartland¹⁾, in the preface to the second edition of his book *The Making of Religion* (London 1900; the first edition came out in 1898, the third in 1910). But if Lang's monotheism was rather a matter of words than of substance, the idea was soon to be given a precise and systematic shape in the theory of "primitive monotheism" put forward by Father W. Schmidt²⁾, which aimed at giving positive proof of a *primaeval* belief in a God infinitely good and sovrantly just, which was alleged to be the oldest form of religion attainable by our knowledge. Thus the theological speculations concerning Deity and its attributes appeared reconcilable with the data

1) E. S. HARTLAND, *The 'high gods' of Australia, Folk-Lore*, 1898, 290-329; A. LANG, *Australian gods, a reply, ibid.*, 1899, 1-14; HARTLAND, *ibid.*, 46-47.

2) P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I: Historisch-kritischer Teil, Münster i. W., 1912 (21926).

of anthropology, and the doctrine of revelation found support in the domain of science.

The theory of primitive monotheism is founded on an equivocation and on an error. The equivocation consists in calling by the name of monotheism what is nothing of the kind, in mistaking for true monotheism the savage peoples' idea of Supreme Beings. The error consists in supposing that to be primitive which is not so, in transferring to the most archaic religious culture the idea of God which properly belongs to our Western civilisation, that which found its way from the Old Testament into the New and was then elaborated by Christianity. Monotheism, in its concrete historical reality, is belief in a single God and the denial of all other gods. As such, it presupposes polytheism, and consequently cannot be the earliest form of religion. This is not to say that monotheism is derived from polytheism by a gradual and inevitable development, as the evolutionist theory would have it. It derives from it, if at all, by revolution, by a radical religious upheaval, the work of some great personality, the herald of a new word. This theory of the formation of monotheism I have set forth and developed on various occasions³⁾ and most recently in a lecture given at the University of Brussels in 1949 and published under the title *La formation du monothéisme* in the *Revue de l'Université de Bruxelles* for 1950 (an English version is found in *Essays on History of Religions*, Leiden 1954).

What the supporters of the theory of primitive monotheism allege to be the primitive form of religion is not concrete monotheism as it is found in the great monotheistic religions of history, but an abstract monotheism with the attributes which inhere in it according to theological speculation. The Supreme Being of savage peoples is but an approximation to the ideal monotheism. There is a divergence, a difference of less and more, between what is postulated and what the data furnish, and all the efforts of the anthropological arguments to explain

3) R. PETTAZZONI, *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. I (all published): *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome 1922; *La formation du monothéisme*, *Revue de l'histoire des religions*, 88/1923, 193-229; *Monotheismus und Polytheismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV (Tübingen 1930), 185-191; *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, *Archiv f. Religionswiss.* 29/1931, 108-129, 209-243; *Monoteismo e 'Urmonotheismus'*, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 19-20/1943-1946, 170-177.

this difference as the result of a secondary degeneration or obscuration of the ideal presuppose the existence from the beginning of what does not take shape till later times and under particular historical circumstances. The whole theory springs from a compromise between historical investigation and theology. For the former, the attributes of Deity are not contained *a priori* in the monotheistic conception of God, for this conception is itself a formation, and the divine attributes likewise are formations, sharing in the development of the conception. One of these attributes, that of omniscience, is the main object of our research; it will be examined here independently of all prejudged monotheistic implication, examined as an ideological complex, a religious structure and a historical growth.

To begin with, it is well to state precisely what is really to be understood by "divine omniscience". Omniscience does not belong to man, although there are men who have remarkable powers of knowledge; but these are unusual men, of a different condition from the generality, such as were in antiquity the diviners like Kalchas the *oionopolos* of the *Iliad* (i, 70), and are the shamans and medicine-men of lower cultures of today, for instance the *piay* or conjurers of the Carib Arowak, who "know everything", the Dakota medicine-men who see everything even when they are asleep, so that one cannot go near them without being perceived, or the sorcerers of the Lushei Kuki in Northern Burma, who are called *puithiam*, that is "great knowers", as their colleagues among the Mordvins go by a native name signifying "he (she) who knows" 4).

The dead also, that is to say their spirits, know everything. Among the Teton Dakota the ghosts know all things, they know "when the wind will blow, and when there will be rain or heavy thunder clouds".

4) See W. E. ROTH, *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians* (13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology), Washington 1915, 343; Father C. VAN COLL, *Contes et légendes des Indiens du Surinam*, *Anthropos*, 2/1907, 686, cfr. A. B. ALEXANDER, *Latin American Mythology* (Vol. XI of *The Mythology of all Races*), Boston 1920, pl. xxxix 2; W. D. WALLIS, *The Canadian Dakota* (Anthropological Papers of the American Museum of Nat. Hist. XLI, 1) New York 1947, 81; Col. J. SHAKESPEAR, *The Lushei Kuki Clans*, London 1912, 80; H. PAASONEN, in *ERE*, VIII, 847. — Among the Samoyeds, shamans hear when people are talking of them even a long way off, G. A. STARZEV, *Samojedy*, Leningrad 1930, 122 sqq.

The Nisenan or southern Maidu of north central California believe that the dead have the power to see everything ⁵).

Certain at least of the lower animals also, especially those with the power of flight, "know everything"; they know what is being done and said, what the weather will be and how matters will turn out, as Pliny already remarks in his *Natural History* (viii, 28). As R. Karsten explains it in his work *The Origins of Religion* (London 1935, p. 76), "the obvious power of many insects, birds and other animals to foretell the weather may be one of the reasons why primitive peoples generally ascribe to them a prophetic clear-sightedness in other respects". According to the Ekoi of the Cameroons, some birds (and for that matter some people) have "four eyes" and possess the ability to see things invisible to the ordinary man. In a story told by the Edo of the Ora tribe, it is birds who help a lad named Ilefo (i.e., "I know everything"). The Huichol of New Mexico hold that birds, especially eagles and hawks, hear everything, and it is by means of them that the shamans know all that is said, no matter where, even under the earth. The serpent likewise, which lives underground and is often the incarnation of a dead man's spirit, "knows all secrets, is the fountain of wisdom and foresees the future" ⁶).

In all these cases we have to do with a magical or oracular wisdom. In China and elsewhere, all magical knowledge comes from the serpent. The spirits of the dead also possess knowledge of this sort ⁷). The ghost of Samuel is called up by the "witch" of Endor, at the request of Saul, to give knowledge of the future (1 Sam. 28, 8 *sqq.*). Such knowledge, call it magical, oracular or divinatory, is ascribed also to divine beings. The wisdom of Odin, "father of magic", is a magical wisdom; the Egyptian Thot possesses all wisdom, it being inherent in his quality as the "great magician" or "lord of magic". In Japanese

5) G. BUSHOTTER and Rev. J. O. DORSEY, *Journal of American Folk-Lore*, 1/1888, 72; R. L. BEALS, *Ethnology of the Nisenan* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXI, 6), Berkeley 1933, 381.

6) See R. H. LOWIE, *Primitive Religion*, New York 1924, 35; N. W. THOMAS, *Folk-Lore*, 31/1920, 222; C. LUMHOLTZ, *Symbolism of the Huichol Indians* (Memoirs of the American Museum of Nat. History, III), New York 1900, 212; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 153.

7) Some think that the *yid'onim* in the Old Testament are the ghosts themselves in their capacity as knowers, from *YD*^c "to know".

Shinto, the god Omohikane, "the thinker", "he who unites in himself the power of thought (of several gods)", is the one to whom the deities resort at the most critical moments, for instance when the world is to be freed from the darkness caused by the goddess Amaterasu going into the cave (i.e., an eclipse of the sun), or to overcome the powers which oppose the establishment of a descendant of Amaterasu in the lordship of the Land of the Rising Sun⁸). This Omohikane, then, who knows how to advise the rest what to do, and thus is master of a superior ability, inherent in thought as a magical force, may well be considered as an idealisation of the conjuror in primitive societies. Oracular wisdom is especially characteristic of certain deities either aquatic or in some way connected with water, like the Babylonian Ea, "he who understands everything", "the magician of the gods", who is god of the waters of the depths that flow in the bowels of the earth and possess a secret healing power, made active by the appropriate formulae of conjuration and exorcism. Among the Greeks it is particularly the Muses, the Sirens, Proteus and his daughter Eidothea, all more or less connected with the element of water, who know all that happens, ever had happened or ever will happen on earth⁹).

Alongside of this magical and oracular knowledge there is another kind of omniscience which we may term visual, inasmuch as it is based essentially on the power of sight, a knowing which comes from seeing, an εἰδέναι (to know) which is intimately connected with *uidere* (to see). While magical omniscience is ascribed to beasts, to exceptional men, and to sundry spirits, rather than to divine beings, visual omniscience is a specific attribute of deities. Divine omniscience being a visual omniscience shows characteristics of its own which are intimately connected one with another, so much so as to form a clearly defined ideological complex. We are in a position to sketch this complex on the basis of a morphological investigation of the data we have collected, which we will now pass rapidly in review¹⁰).

8) K. FLORENZ, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen 1919, 38, 61, 65 (Kojiki), 154, 157 (Nihongi), 419 (Kogoshui).

9) The Eskimo goddess Sedna, who lives at the bottom of the sea, has magical knowledge in that she knows every violation of tabus perpetrated by men, by means of the fluid which comes from the material of the broken tabu.

10) For documentation in detail the reader is referred to the forthcoming book.

Our investigation must first enquire into the *subject* of Divine omniscience. Of what sort are omniscient deities? It is natural to think in the first place of the great gods of the historical monotheisms. Omniscience is an attribute of Yahweh, as it is of Allah, see the Quran, suras vi, 59-60, xxiv, 35, lvii, 4, lix, 22, lxvii, 13-14. "Dost thou not perceive", says the 58th sura, verse 8, "that God knoweth whatever is in heaven and in earth? There is no private discourse among three persons but he is the fourth of them; nor among five, but he is the sixth of them." But the like is said also of Varuṇa in the Atharva-Veda (iv, 16): "If one stands or goes, or that which two persons seated say to each other, king Varuṇa is the third and knows it". With Varuṇa we are in the midst of polytheism; he is an all-knowing god belonging to a polytheistic religion. But savage peoples also have Supreme Beings, some of whom are all-knowing, such as Puluga among the Andamanese, Karei among the Semang, and many more. Thus Divine omniscience proves not to be attached to any particular religious structure, monotheistic, polytheistic or other. Nor can we say that it is in any way a prerogative of Supreme Beings as such, for, e.g., in Greece Helios is omniscient, and he certainly is not one of the chief gods. To sum up, the attribute of omniscience is not inherent in the monotheistic idea of God, nor in that of a Supreme Being, nor again in that of deity in general. It remains to see if it is rooted rather in the peculiar nature of certain definite deities.

The plain fact is that according to the evidence it is mostly sky-gods and astral gods, or gods somehow connected with the heavenly realms of light, to whom omniscience is ascribed. This is not to be wondered at, if we remember that, as already mentioned, Divine omniscience is a visual omniscience, which naturally depends upon light (Puluga for instance can see only so long as it is day). The connection in thought between seeing and knowing, which is familiar to students of the classical tongues (*οἶδαι* and *video*), is linguistically proved also outside the Indo-European sphere. In the Hamite languages of the Cushite branch, the words which mean eye, sun, light, know, all come from the same root ¹¹).

Among omniscient deities the first place is taken by sky-gods. The Vedic Dyaus, the Greek Zeus, the Latin Juppiter are the best-known

11) E. CERULLI, *Rivista degli studi orientali*, 10/1925, 621 n. 2.

instances and the most obvious, because their very names mean "Sky", "Father Sky". But also Waqa the Supreme Being of the Galla, with his transparent alternation of colour between Black Waqa and White, or Red Waqa, the Sidama deity Yero and other similar figures of the Cushite world, are no other than the sky itself. Similarly, among the Nilotic Hamites, Tororut among the Suk and Ngai among the Masai; among the blacks of the Guinea Coast and of Nigeria, the Ashanti Njame, the Ewe Mawu, the Nupe Soko and their like are at one and the same time "God" and "sky". So likewise Num among the Samoyeds, Tengri among the people of the Altai, the Chinese Tien and the Eskimo Sila, and others again, are "sky".

All these sky-gods are omniscient. To them we must add a great many more who, if their names are not so transparent, still are assuredly proved by various indications to be sky-gods likewise, and likewise possessed of all knowledge. One of the most significant traits in which this visual omniscience of sky-gods expresses itself is that they are equipped with eyes which are the stars, or else the sun and moon.

As for the stars as eyes of the sky itself, this is a quite wide-spread notion. Among the ancient Mexicans it even found expression in art, in the so-called Codices of their picture-writing, which include some representations of the heavens as dotted with eyes. It still survives among the present-day inhabitants of Mexico, as the Cora and Huichol. Among the Wiyot or Wishosk of central California the stars are called "eyes of the sky". Among the Alacaluf of Tierra del Fuego they are the eyes of Xolas, their Supreme Being. Likewise among the Cashinawa (Western Amazon basin), the stars are the eyes of the sky-Being. Sometimes it is certain particular stars which are his eyes. Thus, among the eastern Pomo in California the stars in general are supposed to be eyes, but the polestar is the eye of Marumda, the Supreme Being. In ancient Peru the seven Pleiades were the eyes of Viracocha. In the central district of the island of Flores the stars are the eyes of Dua Nggae the Supreme Being, who is thought of as being the pair Heaven and Earth. Among the Masai, who are Nilotic Hamites, the stars are the eyes of Ngai, the chief sky-god, and a falling star is one of his eyes which is coming nearer the earth in order to see better.

But besides the stars the heavens have other eyes. The stars serve

to see by night, but not by day. According to the Masai, Ngai sees with them at night, but in the daytime the sun is his eye. More commonly the daily and nightly vision are divided between the two great eyes of heaven, i.e., the two larger luminaries, the sun by day and the moon by night. For the Tlinkit on the north-west Pacific coast of North America, sun and moon are "the eyes of the sky", and the same idea is found in the Polynesian mythology, sun and moon being thought of as the eyes either of the sky (New Zealand) or of a supreme sky-god. The Samoyed sky-god Num has the sun and moon for eyes, the sun being his good and the moon his bad eye. Among the Batek (Semang of Pahang on the peninsula of Malacca), the sun is the right and the moon the left eye of the sky-god Keto. The idea is already found in ancient Egypt, where the old sky-god Horus has the sun and moon for eyes and Amun, god of the weather-sky, has the sun for his right, the moon for his left eye, while the wind is the breath issuing from his nostrils. In the Japanese cosmogonic myth of Izanangi and Izanami, who are the ancient cosmic pair, Father Sky and Mother Earth, the water with which Izanagi washes his left eye gives birth to Amaterasu, the sun-goddess, and that with which he washes his right eye to Tsuki-Yomi, god of the moon, while that in which he washes his nose produces Susanowo, god of the storm-wind. The same motif is found again in the Chinese myth of P'anku, founded upon the idea that the elements and the constituent parts of the universe are the members or organs of a gigantic primæval being, such as P'anku is, whose eyes become the sun and moon (left and right eye respectively). Such also is the Vedic Purusha, from whose eye the sun is born, from his mind the moon, from his breath the wind (Vayu), and so on (R̥g-Veda x, 90, 13), also Brahman in the Atharva-Veda (v, 10, 7, 33) and Prajāpati in the Śatapatha-Brāhmaṇa (vii, 1, 2, 7), whose eyes are the sun and moon. In Orphism also we find the idea of the sun and moon being the eyes of Zeus, that is of the universe, of which the sky is the head.

But even separately and independently of one another, the sun and the moon are often all-seeing and all-knowing deities on their own account (or on behalf of others, for example of the Supreme Being), each as a single eye or a single person. In the central district of the island of Flores, the moon is thought of as *Mata rica*, i.e., "Great Eye". Selene the moon goddess is for the Greeks the eye of evening (Pin-

dar), or of night (Aeschylus), and is at the same time a personal, all-seeing goddess. The Egyptian Thot has, besides an omniscience of the magical kind, a visual omniscience inherent in his character of a lunar god, "the bull of the heavens", "the bull among the stars". In Mesopotamia the moon-god Sin (Nanna in Sumerian) knows all.

The sun also is an eye, Senq, among the Bellacoola Indians; the solar rays are his eyelashes. To the Mayoruna of Brazil, he is the "spirit in the sky", and his very name, Pioki, means precisely "eye". Otherwise the sun is the eye of heaven, or of the sky-god (Wa'a among the Hadiya), or of the Supreme Being (the Great Spirit of the Choctaw, Pue-mpalaburu among the Toradja of Celebes). Or, the sun itself is thought of as a personal being of universal powers of sight (Shamash in Babylonia, Surya in the Vedas, Helios in Homer).

Sky and sun, moon and stars, deities especially luminous, are also deities especially endowed with omniscience. This is but natural, seeing that without light vision is impossible, and on that the omniscience which comes from universal vision depends. It is true that omniscience is attributed also to other deities of various kinds. In the Babylonian pantheon, the epithet of "all-seeing" (*mudu kalama, mudu mimma shumshu*) is given not only to Enlil, Marduk or Shamash, but also to Nabu, Nergal and other divinities. Similarly, in the Vedic pantheon, the epithet of *viśvavedas*, or all-knowing, is indeed the especial property of Dyaus, Varuṇa, Mitra-Varuṇa and Surya, but it is bestowed no less on many other gods. It would however be unsafe to infer from this that the attribute of omniscience is implicit in the notion of divinity itself, and so may be predicated of every divine being. We must take into account the possibility that this attribute was generalised by extension from its original sphere, that of the deities of light, to others of different nature. In certain instances the generalisation is patent. For example, the Adityas are collectively *viśvavedas*, but the two principal ones, Mitra and Varuṇa, are so individually as well; it is likely that their characteristic of omniscience has been extended to other members of the group, who of themselves are not all-knowing. Assuredly this process has worked on a larger scale. Generally speaking, omniscient (or all-seeing) deities are gods who are such in the true etymological Indo-European sense of that word, *devas, daevas, di*, that is to say bright or luminous beings. If then *deva* passed into

the sense of "god" in general¹²), this development helps us to see, by analogy, how the universal knowledge, or vision, characterising the "bright" deities came afterwards to be predicated of all other divine beings as well.

The wind also is credited with omniscience. The Egyptian Amun, the Babylonian Enlil are all-knowing gods; as wind-gods they are invisible, like Kot among the Nuer, Dyuok among the Luo, and others, like the breath or spirit (*ruach*) of Yahweh and the *pneuma* in the Gospel of St. John, of which "thou hearest the sound, but canst not tell whence it cometh, and whither it goeth" (John 3, 8). Wind does not properly belong to the region of light, but being a weather-phenomenon it belongs to the precincts of the sky, and thus its omniscience is of the same nature as that of the Sky-Beings, *i.e.* a visual omniscience. According to the Ngadha of Flores the winds are provided with eyes to see (and with ears to hear). In the R̥g-Veda Vāya, the wind, has thousand eyes as well as Varuṇa. Omniscience was attributed to Air by Diogenes of Apollonia and to Aether by another Greek philosopher who was the butt of Kratinos in a comedy entitled *Panoptai*, whose chorus was made up of disciples of that master, thought of as *panoptai* and masked accordingly, *i.e.*, as "all-seers", after the fashion of Argos Panoptes with his hundred or ten thousand eyes or with his two heads looking different ways (Boreas, the north wind, was also thought of as two-faced).

It is interesting to cast an eye on the relations of the wind with the Supreme Sky-Being in the various forms which they take in myths. Sometimes the sky-god himself is no other than the wind. Juok, the omniscient sky-god of the Nilotic Shilluk and Lango, is the wind, air in motion. Muri Kraeng among the natives of West Flores is "like the wind". Lungkitsumba among the Ao Naga is "like a man, but behaves like a wind". More frequently, the wind is a manifestation of the supreme sky-god; *e.g.* of Lowalangi among the islanders of Nias, of Puempalaburu among the Toradja of Celebes. For the Masai, it is the breath of Ngai; to the Mordvins, it is Skaj sighing, and to the Pawnee, the breath of Tirawa. The Tsimshian suppose it to be the

12) If in the Avesta *daiva* means a demon, that happens because it was originally the name of the polytheistic gods before Zarathustra, in whose system they were of necessity degraded to devils.

breath of Semagid laxha (the Chief up above). Elsewhere, it is the breath from the nostrils of some immense being, whose eyes are the sun and moon; such a one is Sihai at Nias, Amun in ancient Egypt, and their like. To the Naskapi of Labrador, a stormy wind which bends the treetops is as it were a comb with which the Great Spirit is combing them as one does to children. In and with the wind Sky fertilises Earth, hence the typical pair, Earth and Heaven, is sometimes replaced by Earth and Wind. Indeed, among the Alfuri of Minahassa, Lumimuut (Earth) is fertilised by the west wind (the N.-W. monsoon), which is a manifestation of Kalangi, the Heavenly One; while on the northern coast of New Guinea, women are got with child by Wunekau by means of the wind, and in New Zealand the breath of Iho could make sterile women fertile as it did to the first woman, born of Earth at the beginning of things. Furthermore, the wind may be the instrument which the sky-god uses to expose the wrong-doings of mankind; among the Ao Naga, if the wind strips off the straw thatch of the hut of anyone who has taken an oath, it is a sign that he has sworn falsely¹³).

When thought of as a person, the wind is often a son of the Sky. Among the offspring of Rangi and Papa who forced apart their parents, locked in a cosmic embrace, there was one who followed Father Sky to his dwelling above, and that was Tawhiri Matea, god of the wind. As a person, the wind is also the sky's messenger (on Chinese divining-bones, the wind is the messenger of Ti); he is the sky-god's newsman, who, passing everywhere, sees and hears all that goes on and brings him word of it. "Since I am everywhere present", says Air in a fragment of Philemon, "I must needs know all things". Among the White Mountain Apache, certain winds are the spies of the Supreme Being. The Bachama of northern Nigeria hold that all that occurs is reported to Nzeanzo by the wind. A saying current among the Akan in the hinterland of the Ivory Coast runs "If you want to say anything to God (literally, "to the sky"), tell it to the wind"¹⁴). Thus the omniscience of the wind, belonging as it does to its ubiquity and being in the service of the sky-god, proves to be simply the omniscience of the sky itself, which manifests itself in

13) J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, London 1922, 103.

14) C. K. MEEK, *Africa*, 3/1930, 323; D. WESTERMANN, *ibid.*, 1/1928, 203-04.

the wind. Indeed, the faculty of being present everywhere although unseen is predicated of many African Supreme Beings, Gamab, Nsambi, Owase, Rivimbi, Leza, Nguruhi, Wele (or Were), Imana, Jwok and Wende, and in like manner of the Mordvin Skaj, the Tungus Boa, the Chinese Tien, Lowalangi on Nias, Dua Nggae on Flores, Tezcatlipoca, Amun, Aër-Zeus, and many more.

The theory here put forward, that the attribute of omniscience is not originally implicit in the idea of deity generally, but organically connected with the peculiar nature of all-knowing gods, who are all-knowing because all-seeing and all-seeing because they are luminous, as being in the first place sky-gods and divinities of the expanses of heaven, — this theory, I say, gets considerable support from the fact that omniscience is not attributed to sundry other deities whose nature is not of light, chiefly the divinities of the earth and the underworld. For the earth is dark and shadowy, and in its obscure depths the creatures of the earliest days grope about until the moment when the appearance of light puts an end to chaos and begins the cosmos. The omniscience of Earth, when it occurs at all, is of magic or oracular kind, like that of the waters which flow in the depths, or that of the dead whose home is in the underworld, or of vapours exhaling from beneath the ground, which in Hellenistic speculations inspired the Pythia to give oracular responses in the ancient shrine of Ge-Themis at Delphoi¹⁵). An oath by the earth, such as occurs for instance in Africa from Guinea to the Congo, is essentially a piece of magic, in which, as in the ordeal by water, fire and other means, the earth is not so much a deity who can, like the Sun, guarantee the truth of the swearer because she knows everything and is acquainted even with the innermost thoughts, but rather the instrument of a punitive sanction to which the false swearer exposes himself¹⁶). Thus, he may be swallowed up in the earth, or may see it gape at his feet. So also in the Homeric oaths, Earth is not named by herself but only in combination with Zeus and Helios (so *Iliad* iii, 278, xix, 259), or else with

15) A. P. OPPÉ, *The chasm at Delphi*, *JHS* 24/1904, 214 *sqq.*; cp. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950.

16) See R. M. MEYER, *ARW* 15/1912, 442 *sqq.* ("water is probably the oldest accompaniment of oaths"); OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 3-4 ed. (1923), 519 n. 1 (to this day a Hindu will take an oath holding Ganges water in his hand).

the Sky (Uranos), as in *Iliad* xv, 36 sq. She is not on a par with these bright and therefore all-seeing deities, but rather with those powers of the underworld or of water who are named in the same oaths, such as the Erinyes, the river Styx, or rivers in general¹⁷). In the oath by Earth and Zeus in Euripides (*Elect.* 1177 sq.) or by "Zeus Horkios and the earth we tread upon" (*Hippol.* 1025), Earth merely shares in the omniscience which really belongs to Zeus, or to the sky, exactly as, in some Supreme Beings who are "one and two", and who represent the unity of the universe arising from the duality of sky and earth (such as Gawang, "earth-sky", among the Konyak Naga, Apna-Apha, "our-father-our-mother" at Oirata in the island of Kisar, and the like), it is the Sky who is the bearer of the omniscience, which reverts from him to the other member of the pair, Earth. As for the Mother Earth, who is the supreme deity of the ancient Mediterranean religion, even for that deity we have no positive evidence that she is all-knowing. We are not told that omniscience was attributed to the Anatolian Kybele, the Cretan Rhea nor the Greek Demeter. The last is so far from knowing everything that she does not even know where to find her kidnapped daughter, and to learn this must apply to the Sun, exactly as, in a myth of the Achomawi, the Sun is applied to in order to learn where a person who has been carried off is.

We must now proceed with our morphological examination, passing from the morphology of the subject, that is of the all-knowing deities, to that of the object of Divine omniscience. What is it that these all-knowing beings know? Here again we shall find that theory is one thing, reality another. To one who looks at the subject, it may seem that every deity must be omniscient, but, as we have found, that is not so; and similarly, when we look at the object, an all-knowing deity ought theoretically to know everything, but in fact, as we shall see, it is not so. As the attribute of omniscience is peculiar, in concrete fact, to certain specific deities, and not common to all, so in concrete fact Divine omniscience has its own precise and characteristic object.

E. S. Hartland was quite right when, in opposition to the exaltation, in words at least, of the "high gods of low races" by their "discoverer" Andrew Lang, he reduced their attributes, including omniscience, to

17) Greek oaths, NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, Munich 1941, 130 sqq.; E. BENVENISTE, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, *RHR*, 134/1947-48, 81 sqq.

the limits imposed by primitive and rudimentary thought¹⁸). In consequence, he was right in denying that Baiame is omniscient, from the fact that Baiame could, for example, be deceived by Daramulun. Logically, omniscience cannot but be total and absolute; partial, relative omniscience is a contradiction in terms, and this is as true for primitive thought as for ours. Yet there is a difference between omniscience as we conceive it and the omniscience which primitive thought conceives. Only, this difference is not one of quantity but of kind. For the primitive thinker, omniscience is quantitatively neither relative nor absolute, for that question does not occur to him¹⁹). It is qualitatively relative by virtue of its visual nature, which of necessity subordinates it to visibility and so to the presence of light (thus, Puluga is all-knowing only by day; lightning is a lighted string thrown by Karei to enable him to see at night also, and so on). But Divine omniscience is chiefly relative in its object, for that is not the whole of what can be known, but a particular, well-defined object. The especial object of Divine omniscience is man and his conduct, man and his activities.

Throughout the Old Testament, but particularly in the Psalms and in the Wisdom literature, the omniscience of Yahweh is exalted, not so much the knowledge He possesses as Creator, as the God who knows the world because He made it, as His knowledge of all that men do. The Lord beholds from the sky the good and bad actions of mankind (Hosea vii, 2). Not for an instant can man avoid the sight of Yahweh, and there is no place where he can hide from Him. All his life, day by day, lies open to the eyes of the Lord. Only the impious do not believe in God's omniscience, and only the wicked deludes himself with the hope of escaping His all-seeing regard. Similar ideas and like motifs occur among many other peoples²⁰). In the course of our investigation evidence of this will be found on every page. Knowledge of what human beings do is predicated of Amun, of Shamash, of Varuṇa

18) E. S. HARTLAND, *Folk-Lore* 1899, 304, 314. For other instances of relative omniscience see my article in *ARW* 29/1931, 109, 230 (Puluga and Olelbis).

19) In the Andamanese language no distinction is made between 'all' and 'many (much)', so that the same phrase can mean "Puluga knows much" and "Puluga knows everything": A. R. BROWN, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, 159.

20) The theme, e.g., of the sinner who imagines he is not seen is found again, for instance, among the Akan, in Ashanti, and elsewhere.

and Mitra-Varuṇa, Zeus and Helios, Juppiter, Tien and Shang-ti, of Iho, Lowalangi, Upu Lanito, Wonekau, Puluga, Karei, Manitou, Oki, Tezcatlipoca and others.

Most frequently, it is bad actions which are the object of Divine omniscience. Sometimes they are specifically mentioned. Nyalich, the Dinka Supreme Being, sees murderers and robbers. The ill-usage of beasts is strictly checked by the Chief Up Above among the Tsimshian, and by Sila-Pinga among the Eskimo, and similarly, the needless slaughtering or tormenting of game by the Cree and Montagnais Supreme Beings. Puluga in the Andamans is angry when he sees anyone quarter a boar badly or uproot tubers at the wrong season. Often it is sexual offences which are the particular object of Divine omniscience; adultery, not only in the Book of Job and the Wisdom of ben Sirach, but also among the Bahau of Borneo, the Flores islanders (along with theft), and others; incest among the natives of Nias, the Toradja of Celebes, the Ngadha of Flores, the Goajiro of Columbia, the Cuna of Panama, the Mundurucú of Brasil; bestiality among the Toradja and others.

Not only what men do but what they say is an object of Divine omniscience. To hear all that is said is an obvious complement of seeing all that is done. Universal hearing joins universal vision to make up a complete omniscience. This is not to weaken the essentially visual character of omniscience, because universal hearing is merely a secondary amplification of it, the fruit of a reflecting and distinguishing thought. The notion that there is no meeting of men at which God is not present to hear their words is as old as the Vedas, as already mentioned (p. 7). Yahweh hears everything; as the Wisdom of Solomon has it (I, 10), "the ear of jealousy heareth all things: and the noise of murmurings is not hid." Ptah hears and sees everything; Ea is Lord of the Ear, as the vehicle of understanding. Universal hearing is attributed to Temaukel among the Ona-Selknam, and to the Sun among the Dakota and the Tarascos ("our Father Sun" hears when anyone tells a lie), to Thunder as the Supreme Being of the Nisenan and Ponka, to Ne Nanatch among the Gros Ventres, and to Yuttoere among the Carrier Indians (who tell an unruly child that "Yuttoere is listening to you").

Frequently, in savage beliefs, we find universal sight and hearing together as associated attributes of the Supreme Being, whether sky-

god or sungod. Among the Chipewyans, who are eastern Dene, Yed-dariye sees and hears 'from the height of heaven all that is done or said on earth. Among the Iroquois, the great Oki in the sky does the same. Among the Hupa, the Sun sees and hears all. In China it is Shang-ti who observes and hears, and Tien, thanks to his sight and hearing, is aware of all that happens on earth. Among the Konyak Naga, Gawang ("Earth-Sky") is all-seeing and all-hearing, and the same holds good for Lowalangi on Nias, Wonekau in northern New Guinea, and Kasiwa on the island of Nukumanu (Micronesia). The Pygmies of Ituri hold that Tore "sees us all who are sitting here and hears what we say", and much the same is true of Gamab, according to the Damara. A saying of the Wa-Nyika runs, "Almost before you raise your voice, Mulungu hears you, and even if you hide in a cave, Mulungu sees you". In like manner, among the Shambala, Mulungu sees and hears everything, while the Tshi of the Gold Coast believe the same concerning Nyankupon. In Homer it is Helios who "observes all and hears all" (*Iliad* iii, 277). The Greek philosophers customarily add universal understanding to universal sight and hearing as an attribute of deity. This triple omniscience is attributed to his God by Xenophanes (frg. 24 Diels), by Kritias the sophist to his *daimon* (frg. 25 Diels), by Sokrates, Plato and Xenophon to the gods generally, by Hippokrates to the ether and by the Orphics still to the ether, but as an organ of Zeus.

The Chitimacha hold that the Great Spirit sees, understands and knows everything, but yet has neither eyes nor ears. Generally, however, universal vision and sight are ascribed to omniscient beings in a concrete form, as due to the eyes and ears which are assigned to them ²¹). Naturally, these are no common eyes or ears. According to the Wisdom of ben Sirach, "the eyes of the Lord are ten thousand times brighter than the sun" (Eccles. xxiii, 19). Elsewhere they are of extraordinary size; such are the "great eyes" of Skaj among the Mordvins, the eyes "as large as lakes" or "as large as the river Ob" with which the Finnish-Ugrian Torem sees everything, and the ears "as big as waterlily pads" wherewith he hears everything. Leza has very long ears, with which he can hear even talk that is murmured in secret; while the ears of the Samoyed Num are the stars.

21) The winds too have ears to hear and eyes to see, according to the Ngadha on the island of Flores.

More commonly the abnormality is a matter of quantity, the eyes and ears being more numerous than is usual, and divided among the suitably large number of heads, or scattered all over the body. Amon-Re is said to have many pairs of eyes; again in Ancient Egypt the Sun, as Lord of millions and millions of years, has seventy-seven eyes and seventy-seven ears. Osiris has many eyes according to the etymology of his name given by Diodorus Siculus and Plutarch, and Isis also is *πολύφθαλμος* in an Oxyrhynchos papyrus. The figure commonly called Bes Pantheos has the body sprinkled with eyes, while certain stelae at Memphis and Thebes, dedicated to Ptah and other Egyptian deities, show ears in great profusion (as many as 42, 110 and 376) and eyes numbering four as a rule. The *Enuma elish* states that Marduk (and before him perhaps the Sumerian Enlil, as later the Assyrian Assur) had "four eyes" and "four ears", while a deity with two faces and accordingly furnished with four eyes is often shown on seals and on some Babylonian statuettes. Varuṇa has "a thousand eyes", Indra, Agni and Puruṣa are *sahasrākṣa*; Indra's eyes are dotted about his body. Varuṇa is also *caturanika* in the Ṛg-Veda, that is four-faced. As early as Mohenjo-Daro we find on a seal a god with three faces, and many heads are an outstanding characteristic of the cult-images of Hinduism, Brahma, Śiva, Vishnu, and of those of Buddhism (Avalokiteśvara and others). With this goes a third eye on the forehead of the numerous heads; there may be three or four, five, ten, twenty-five heads or more. A thousand, or ten thousand eyes are attributed to Mithra in the Avesta and six (probably contained in three heads) to Saosyant in the Dēnkart. The sun has three pairs of eyes according to a Hittite text of the second millennium B.C., and three faces on a bronze vase from Hamadan, dating from the twelfth century of our era. We hear in Philon of Byblos, as cited by Eusebios, that the Phoenician god El, rendered in Greek by Kronos, had four eyes, two in front and two behind, which opened and shut by turns; and this finds confirmation from art in some coins of Mallos in Kilikia which show a winged figure with two-faced head. The cherubim in the vision of Ezekiel had their bodies and wings covered with eyes; Satan in the Talmud and the Son of Man in the Nahassenian tradition have eyes in their bodies. In an amatory epigram ascribed to Plato, we hear of the many eyes of Uranos, *i.e.*, heaven. Argos Panoptes had "many" or "a hundred" or "ten thousand" eyes, or, according to the

Aigimios, four, presumably distributed between two faces, for we actually find him two-faced on some vases. In one he has in addition eyes all over his body, and that was how Kratinos conceived of his *panoptai*, that is the followers of a philosophic school of which he was making fun in the comedy with that title (see above, p. 11). Boreas, the north wind, is shown two-faced on a red-figure vase. Pherekydes says Argos had three eyes, the third being on the nape of the neck, and a *xoanon* or archaic statue of Zeus with three eyes, the third being on the forehead, is said by Pausanias to have been kept on the acropolis of Argos. We hear also of a Zeus and an Apollo *tetraotos*, i.e. four-eared. Janus has two or sometimes four faces. A Gaulish god with three heads or faces is shown on many votive stelae and the so-called planetary vases. The Rider of the Thracian votive stelae has sometimes two or three heads. A three-headed god is depicted on one of the golden trumpets from Gallehus in Denmark. The pagan Slavs of the Baltic had many-headed figures, Triglav at Stettin with three, Svantevit with four at Arkona, and Rugievit, Porenut, Porevit (at Arkona) with four, five or seven heads. Among the Samoyeds, idols of Weesakko with three or seven heads are found.

Tortali, the Sun, is many-eyed in a story from the island of Pentecost in the New Hebrides. At Nauru in the Gilberts Damamak has eyes in his forehead, on his temples and on the back of his head. Mata-walu or Maka-walu, both meaning "eight-eyed", is an epithet shared by various figures of Polynesian myth, Maui among the Maori of New Zealand, Kamapua and Pea-pea in Hawaii, and we may add the Fijian Mataiwalu on the island of Somo-Somo, and Mata-rau, "he of the two hundred eyes", as a name of Tonga-iti, one of the sons of Vatea and Papa in the Cook Islands. Wonekau, a solar Supreme Being on the north coast of New Guinea, carries a two-faced figurine on his head. A deity of the Kamilaroi in Australia has countless eyes and ears. Among the Cora of New Mexico, Tetewan, goddess of the night sky and the lower world, has many "sights", presumably eyes, looking every way, and the same is said of Hatsikan, the Morning Star. The Pijao, a Chibcha speaking tribe of northern Columbia, had a monumental figure of a god called Lulumoy with three heads, six arms and six legs. A typical figure of the Tiahuanaco culture is at times shown on pottery of the Nazca style with several heads. A Nenechen with two faces is recorded among the Araucanian Mapuche. Thunder, as a

representative of the god of the weather-sky, has one face in front and another behind among the Huchnom or inland Yuki.

Thus we find that plurality of eyes or heads is often enough an expression in words or in art of a general idea of the extraordinary and limitless powers of sight and hearing and the consequent omniscience of certain deities. This does not mean that it is always so. To have many heads or eyes is not an exclusive characteristic of omniscient beings nor consequently a mark of the celestial character (or solar, or both) on which their omniscience depends. Often enough, on the contrary, the multiplicity of heads or eyes, like that of any other parts of the body (cf. the Hekatoncheires, or hundred-handed giants, in Hesiod, Typhon in Ovid, *Met.* iii, 303, and so forth), means no more than monstrosity, or non-human nature, and is not properly speaking divine but rather demoniacal. However the fact remains that to have many eyes, or heads, or both, as an expression of universal vision, is a strong indication, if supported by others, of the celestial or solar nature of beings so equipped.

Divine omniscience has another field of activity; besides the deeds and besides the words of mankind, it examines even their inmost thoughts and secret intents. In the prophecies of Jeremiah we are told that the Lord tries "the reins and the heart" (Jer. xi, 20). The same thought is found among many other peoples, savage and civilised. Karai Kasang, the Kachin Supreme Being, "sees" even what men think. The Haida say that everything we think is known to Sins sganagwa. The Great Manitu of the Arikara knows everything, including the most secret thoughts. Tezcatlipoca knows men's heart; Temaukel, the Supreme Being of the Ona-Selknam, knows even our thoughts and most private intentions. In Babylonia, the god Enlil knows the hearts of gods and men, and Shamash sees to the bottom of the human heart. Zeus likewise knows every man's thought and soul.

These omniscient beings do not confine themselves to simply looking at human actions as mere spectators, taking a passive part. They generally exercise a sanction, which should mean rewarding or punishing according to the nature of the actions themselves; but in fact the stress is much oftener laid on punishment, reward being heard of only in a very few cases. Hence the sanction exercised by all-knowing deities is generally punitive. Ill-treatment of beasts, waste of

food, incest and other sexual offences, perjury and in general the violation of the tribal rules are among the deeds likeliest to draw down punishment from the gods. As a general rule, the punishment is not sent at random, but fits the nature of the omniscient beings (celestial, or solar, or both) on which their omniscience depends. Indeed, their vengeance is generally wreaked by means of the weather. The punishment sent by Zeus upon men who, gathering in assemblies, judge crooked dooms, is no other than a violent storm, *Iliad* xvi, 384 *sqq.* The statue of Zeus Horkios at Olympia held a thunderbolt in either hand to smite false swearers. At Rome, Juppiter's vengeance was sent by means of thunder. Solemn oaths were taken in the name of Iuppiter Lapis, and the *lapis* in question was a thunder-stone, so that swearing by that god amounted to exposing oneself, if the oath was not kept, to the penalty of being thunderstruck. Among the Altaic tribes, Tengri, the Sky, punishes men's misdoings with bad weather. In China also Ti-en (again the Sky) uses means furnished by the weather, thunderbolts, thunder, deluges of rain and consequent floods and famines. On the Andamans, Puluga punishes with thunder and lightning, bad weather and storm. Lowalangi sends torrential rains to chastise incest. The same means are used to set their punitive sanctions in action by Petara and Nanju in Borneo, "Deva" on Flores, Wonekau on the north coast of New Guinea. The Eskimo Sila sends bad weather as a punishment. The Tsimshian's "Chief up above" sends snowstorms. The Supreme Being of the Apache likewise uses meteorological means, and the Iroquois say that the Oki of the sky lays waste their crops with storms and floods. Among the Ponka it is Thunder himself who interposes his vengeance, and the Aztec Tezcatlipoca is closely connected with the thunderbolt, as his Maya equivalent Hunrakan is with storms. Viracocha also punishes with thunderbolts and deluges, Mareigua among the Goajiro wields the thunderbolt against the incestuous, and rain and thunder mark the wrath of Maret Khmakniam, the Supreme Being of the Botocudos. The Yahgan of Tierra del Fuego believed in a Supreme Being who punished misdoings with bad weather.

This is what we may call the rule, but the punishment is not always of a meteorological kind. Sometimes it consists of or includes calamities of another kind, such as floods (Tien), deluges (Wonekau and Aluelap), earthquakes (Muri Kraeng), ill success in hunting (Gawang, Sila, and the Supreme Being of the Cree-Montagnais), bad harvests and famine (Gawang, Tien, Tamei Tinggei), disease and deaths (Gawang, the Apache Supreme Being, Tezcatlipoca, and Teu-

maukel and Xolas in Tierra del Fuego), or the death of cattle (so among the Suk). But here we must not forget that floods and deluges mostly result from rains, that hunting turns out badly when the weather is bad, and crops are scanty after too much rain or prolonged drought. All these plagues therefore are meteorological in their nature, and some forms of death and disease have the same source, for instance the deaths due to rain by will of the Supreme Being among the north-western Bushmen, as recorded by Lebzelter in *Festschrift Pater W. Schmidt*, Vienna 1928, 409, or the sharp stabbing pains which the Jahai Semang of the Malacca peninsula say are caused by a splinter of thunderbolt lodged in the chest, as Schebesta informs us in *Archiv für Religionswissenschaft* xxviii (1926), 221.

To sum up, we now find that we have a clear picture of the original ideological complex of Divine omniscience. Its subject is not primarily deity in general, but a determinate category of divine beings. Its object is not the whole range of knowledge, but man and his doings. The manner in which Divine omniscience comes about is quite definite, for it is founded upon a power of universal vision, complemented on occasion by similar powers of hearing, by omnipresence and the like. Moreover this Divine omniscience is not merely passive and contemplative, but gives rise to a sanction, generally punitive, which in its turn is not of any and every kind, for usually its instrument is the weather. These elements which make up the complex of Divine omniscience, subject and object, purpose and method, conditions and effects, have an organic connection with one another. An internal logic joins the luminous nature of the omniscient beings with the powers of sight on which their universal knowledge depends, the visibility (from above) of human actions (also the audibility of human speech and so on), and the meteorological nature of the sanction which is attached. By virtue of this internal correlation and interdependence of its component parts, the complex of ideas concerning Divine omniscience is really a complex, that is to say an organic whole, well defined.

This ideological complex was not the result of reasoning upon the abstract notion of deity, but the immediate, concrete expression of a manner of thinking which conceives of the divine in terms of anthropomorphism, and the divine transcendence in the form of a more or less monstrous multiplicity of shape. In this spontaneity, originality and simplicity we clearly see the proper nature of imaginative, that is mythical thought, that "poetical metaphysics" which Vico in the eighteenth century ascribed to primitive man. To his "most corporeal imagination", as Vico supposed, the more violent weather-phenomena

suggested the first notion of divinity, when, alarmed by the thunder and lightning, for which he could find no reason, "he lifted his eyes and perceived the heavens; and since in such a case the nature of the human mind tends to ascribe its own nature to what occurs ... men imagined that the sky was a vast animate body, which by reason of this appearance they called Jove ... who by the hiss of the lightning and the roar of the thunder was trying to say something to them" ²²).

But it was Vico's fate to be overlooked. His ingenious discernment of the true nature of myth did not prevent either F. G. Creuzer's symbolism from being grafted, at the beginning of the nineteenth century, on to the ancient trunk of allegorical interpretation of myths, or the anti-mythical spirit which passed from Greek philosophic speculation to Christian apologetics from being reincarnated in our time in the theory of primitive monotheism and being applied to the Divine attributes. Omniscience, according to this theory, belongs ²³), together with the other attributes, to the genuine "monotheistic" idea of God, which originally had nothing at all to do with mythical thought, but was the pure conception of a rational thought which looked for a cause of things. The fundamental part which the sky and the weather have played in the earliest notions of God, and his attributes, omniscience included, is for Father Schmidt but a deterioration of the pure monotheistic ideal. Thunder, Wind, Lightning he supposes to be no more than specialised forms of the sky-god, and the identification of the skygod with the sky itself again a secondary phenomenon, the sky having been originally no more than the abode of the Supreme Being, who had essentially nothing to do with the sky, sun or moon, or nature in general, he being the Creator and the world his creature ²⁴).

To describe the Supreme Beings of illiterate peoples no term has been found indeed more adequate and better suited to their nature than Andrew Lang's "allfathers" or N. Söderblom's *Urheber*, or Schmidt's own word *Urschöpfer*. Yes; but the attribute of creative activity itself

²²) G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, Bk. ii, sect. I, chap. I (I p. 147 in F. Nicolini's ed., Bari 1928).

²³) SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, VI 87, cf. 254 sqq., 394 sqq., 402, II, 767, V 695 (the Cheyenne); cfr., PETTAZZONI, *ARW*, 29/1931, 235 sqq. For Thunder, or the Thunders, see especially MICHELSON, *Bull. 99 of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution (1930), 50 sqq.

²⁴) On the other hand, as Lang argues in his famous controversy with Tylor, the Supreme Being is not a spirit among primitive peoples.

is not independent of myth. So far from belonging to the sphere of transcendent, we might perhaps say meta-mythical, thought, purely logical and causal, these creative Beings are in the very thick of a myth, a myth concerned with the beginnings of things. The characteristic of the myths of beginnings is that they give, not an intellectualist explanation of the universe and its formation, but the very reason for the existence of the world and its order, for the structure and permanence of social life. Creation-myths are a particular form of myths of beginnings. As such, they share in the essential nature of such myths, in their character and their existential value. Creative activity as an attribute of Supreme Beings (though not of them all) is a mythical datum ²⁵).

The attribute of creative power already implies that of omnipotence, for creation itself is the work and the sign of a boundless capacity. Connected with it is also the attribute of eternity, which guarantees that the world when created will endure in time. And as it is important that the world should endure as it was originally created, without change or alteration, the Creator is often credited with inactivity, as an expression of his sovran impassivity and indifference ²⁶). To this central attribute of creative activity Lang wished also to refer that of omniscience ²⁷); but this knowledge, which is really a knowledge of how to act, and in the last analysis the power to act, is characteristic, as we already know (p. 5), of magical omniscience, not visual. Visual omniscience, on the other hand, is to be grouped with wakeful benevolence and just retribution, with absolute equity and morality, a complex essentially different from creativity with its conjoint attributes of omnipotence, eternity, imperturbability (or inactivity).

The difference is most pronounced between the "inactive" character of certain Creators, who having finished their creation retire to an inaccessible far region, and the highly dynamic nature of those all-seeing deities who, keeping a check on everything that men do, intervene to smite sinners with the weapons of the weather, deluges or what not. Such a dualism has a certain distant resemblance to the

²⁵) See my paper, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 24-36.

²⁶) See the paper cited in the last note.

²⁷) "Power may take the form of all-seeing", LANG, *Folk-Lore*, 1899, 10.

schoolmen's classification of the attributes of God into positive and negative, whereof the former sprang from potentialising to the highest degree the capacities and virtues of man, as understanding, goodness, truth, the latter originated from a thorough-going negation of human limitations, and so included uncreated eternity, infinity, immutability, invisibility and ineffability. This dualism, then, between the two groups of Divine attributes thus differentiated, has its positive and concrete *raison d'être* in a different polarisation resulting from two religious tendencies. On the one hand we have the world and the origin of the world, which is the specific object of those attributes which are centered on creative activity; on the other, man and his behaviour, which are the specific object of omniscience and all the attributes which go with it. On the one hand, the creation of the world-order and its preservation in *statu quo* is the primary condition, the guarantee, of the existence of the universe, its duration and stability; on the other, we have the foundations of the social order and its repair when it has been violated by men and their misdoings. To violation of the rules of tribal life, conceived as a suspension of human order and a temporary relapse into the chaos of primaeval barbarism, corresponds a suspension of the cosmic order, a relapse into primaeval chaos through the unchaining of the elements of violence contained in atmospheric phenomena and the cataclysms which follow. These two religious tendencies may now and then converge, and the attributes of the two corresponding groups be concentrated in the person of a single Supreme Being who is the eternal and impassible Creator and at the same time omniscient, watchful, and avenging. Thus Yahweh, who created the world, also sends the Deluge. But in other cases the tendencies are felt and satisfied separately, and so we get Creators who are not omniscient (such as Mother Earth, above, p. 13), nor good (*e.g.* the Coyote), and so on, or on the other hand omniscient Beings who avenge but are not creators, such as Zeus, Juppiter, Helios and others.

Corresponding to this specific character of the attribute of omniscience, which is inherent in its particular object, human activities, there is a specific religious experience. This is different from the experience which gives rise to the attribute of creativity; it is not, or not merely, the elemental, existential anxiety which finds expression in myths of the beginnings and of creation, but a different experience,

in which, together with the feeling of the incertitude of the condition of mankind, there floats the shadow of another anxiety, the disquiet of the moral conscience²⁸), the sense of a diffused, immanent presence which broods over man in every place and at every instant, without intermission, without hope of escape, of refuge, of evasion, the presence of a watchfulness which none can avoid, from which no one can get away, of a mystery which surrounds man, binds him, imprisons him, and from time to time suddenly breaks out in the imposing violence of meteorological phenomena. This is the experience which for instance among the Apache causes anyone with a troubled conscience to feel a vague disquiet at the approach of the rainy season and the frequent thunder-storms which it brings with it. It is the experience which has given the Ewe the idea that "God is wherever the sky is", the experience of the boundless, horizonless expanse of whiteness which among the Eskimo finds concrete expression in the vague notion of Sila, and of the Australian desert, which can still so impress a European explorer as to move him to declare that the sky nowhere else seems so close, especially at night, when it appears to come down till one can almost touch it²⁹). Anton Chekov had that feeling when he wrote his fascinating description of the steppe. "When for a long time, without turning your gaze aside, you fix your eyes on the depths of the heavens, it comes about that the mind and soul melt in a feeling of loneliness. You begin to feel irreparably alone ... The stars which have looked down from the sky for so many thousands of years, the sky itself, which is so incomprehensible, and the mist, all alike heedless of man's short life; when you remain face to face with them and strain to penetrate their meaning, they crush your soul with their silence, and your mind is faced with that loneliness which awaits everyone of us in the grave, while life in its very being seems to you hopeless and horrible"³⁰). The contemplation of the heavens had

28) The feeling that daylight is a moral factor, especially in matters of sex, is found also in the Greek sphere, see Euripides, fgt. 524, cp. Plat. *Phileb.* p. 66A; Plut., *qu. rom.* 40, p. 274B.

29) J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Göttingen-Leipzig 1911, 5; *Die Ewe-Stämme*, Berlin 1909, 423; J. W. GREGORY, *The dead heart of Australia*, London 1906, 159 sq.

30) *La steppa*, in *Racconti* Vol. II (Turin 1950), 66. Not being acquainted with Russian, the translator has contented himself with turning Villa's Italian version of the original into English.

already moved Pascal to the cry "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie", and even Kant, in the Conclusion of his *Critique of Practical Reason*, puts the starry sky and the moral law together ("the starry sky above me and the moral law within me") as the two things which "fill the mind with admiration and veneration ever new and increasing the oftener and the longer we make them the objects of our reflexion" ³¹).

31) PASCAL, *Pensées*, 206 (in L. Bruschwigg's edition), cf. 205.

DIE IDEE DES SCHICKSALS IN DER ALT- ÄGYPTISCHEN RELIGION

VON

C. J. BLEEKER

Zwei namhafte Schwedische Religionshistoriker und ein junger Italienischer Gelehrter haben in ihren Schriften das Problem der Funktion des Schicksalsglauben in der Religion in sehr betrachtenswerter Weise aufgerollt. Es sind die Uppsalensischen Professoren Geo Widengren und Helmer Ringgren, und der Italiener Ugo Bianchi.

Die Ansichten Widengrens sind enthalten in zwei von seinen Schriften, nämlich in einer „religionsphänomenologischen Untersuchung“ über den „Hochgottglauben im alten Iran“ (1938) und in seiner schwedisch verfassten Einführung in die Phänomenologie der Religion, mit dem Titel „Religionens Värld“ (1953²). Die Untersuchung über den Hochgottglaube im alten Iran ist unterbaut von einer ausführlichen Beschreibung von den Vorstellungen vom Höchsten Wesen bei den primitiven oder wie man heute lieber sagt schriftlosen Völkern Afrikas, deren Hauptthese folgendermassen formuliert werden könnte: die Hochgötter stehen in engster Verbindung mit dem Himmel; ursprünglich *wohnt* nicht der Gott im Himmel, sondern er *ist* der Himmel; oder richtiger gesagt: der Himmel ist Gott (S. 1). Der Charakter dieses Himmelgottes wird in einem knappen Stichworte dahin näher bestimmt, dass er „eine Schicksalsmacht ist, zugleich gut und böse“ (S. 77). Zwar gibt es eine staunenswerte Vielfalt von Anschauungen über das Höchste Wesen, aber diese wechselnden Ausgestaltungen des Glaubens an einen Hochgott tragen ein gemeinsames Merkmal, nämlich dass der eigentliche Charakter dieses Gottes durch seine völlig souveräne Herrschaft über das Schicksal sowohl der Welt wie der Menschen das entscheidende Kennzeichen empfängt (S. 93). Im Lichte dieser Schlussfolgerungen werden darauf die Hochgötter des alten Iran behandelt, nämlich Mithra, die Götter der Atmosphäre (Vayu, Vāta, Ōwāša), Ahura Mazdah und Zervan. Alle diese Götter zeigen sich in ihrer ursprünglichen, nicht von der zarathustrischen

Reformation überarbeiteten Gestalt als Höchste Wesen, die ausgeprägte Züge von Schicksalsmächten tragen. „Religionens Värld“ fügt prinzipiell nichts neues zu diesen Betrachtungen hinzu. Nur wird der Kreis der Hochgötter, die ein schicksalhaftes Wesen haben, erheblich ausgedehnt. Ausser den schon erwähnten afrikanischen und iranischen Hochgöttern werden jetzt auch die Hochgötter der asiatischen Naturvölker und weiter auch kompliziertere Gottesbegriffe wie die von Juppiter, Allah und Jahwe auf ihren Charakter als Höchstes Wesen, das eine schicksalbestimmende Macht ausübt, untersucht. In all diesen Fällen wäre die Schlussfolgerung dieselbe: der Hochgott ist ursprünglich eine Schicksalsmacht; er bestimmt das Schicksal des Menschen und ist völlig erhaben über Gut und Böse (S. 131). Das Gewicht dieser verdienstvollen Erörterungen springt sofort ins Auge. Abgesehen von der Betonung der Bedeutung des Hochgottglaubens als Grundelement der Religion, zu der wir im Rahmen dieser Darlegung keine Stellung zu nehmen brauchen, sind Widengrens Auseinandersetzungen interessant und wichtig, weil sie so stark den schicksalhaften Zug im urtümlichen und auch im späteren Gottesbilde hervorheben. Das ruft die Frage wach, was die Beziehung sein könne zwischen der Vorstellung von dem Schicksalscharakter der Gottheit und dem Glauben an Gottes Vorsehung und seiner den Menschen Freiheit gönnenden Güte, die überall vertreten ist, — nicht nur in den sogenannten höheren Religionen, sondern auch auf dem religiösen Niveau der schriftlosen Völker. Widengren hat sich offensichtlich nicht genötigt gefühlt näher auf dieses Problem einzugehen, wie seine Untersuchung auch nicht zu dem Punkte führt, dass man sich fragen muss ob es vielleicht qualitative Unterschiede in den genannten Vorstellungen von der Schicksalsmacht Gottes gebe.

Ringgren war in der Lage diese Probleme in Angriff zu nehmen, weil er in seiner Studie über „Fatalism in Persian Epics“ (1952) zwei berühmte Persische Epen, nämlich das Šāhnāmah des Firdausi und das Vis u Rāmin des Fakhr ad-din Gurgāni analysiert hat, in denen sich der Wellenschlag des mohammedanischen deterministischen Monotheismus am Gestade des bodenständigen, eine gewisse menschliche Freiheit voraussetzenden zoroastrischen Dualismus bricht und damit eine Brandung hervorruft, in der gerungen wird um das Verhältnis von Schicksal und Gottes Führung. Die genannten Schriftsteller sind keine Theologen, keine logisch denkenden Theore-

tiker, sondern Dichter. Deshalb geben sie keine Lösung der gestellten Frage, sondern bieten ein eindrucksvolles und lebendiges Bild von den widerspruchsvollen Gedanken, in denen der Mensch sich verfängt, der die Wirklichkeit des bösen Zufalls, des tückischen Schicksals anerkennt und zur gleicher Zeit das Vertrauen auf Gottes Führung festzuhalten versucht. Es gibt in diesen Epen vier Gruppen von Termen für Schicksal: 1) Worte, welche „die Zeit“ bedeuten, 2) Worte für den Begriff „Himmel“, 3) das Wort „baxt“ = Schicksal, gutes Glück, 4) die arabischen Lehnworte „qaḏā“ und „qadar“, die man mit „Schicksalsbestimmung“ übersetzen könnte. Wie auch gefasst, das Schicksal ist launenhaft und unzuverlässig, aber unentrinnbar. Laut sind die Klagen über des Schicksals Tücken. Trotzdem kann das Schicksal auch Instrument einer sittlichen Weltordnung sein; der Mensch behält dem Schicksal gegenüber eine gewisse Freiheit; man kann und darf an Gott appellieren, wenn das Schicksal ungerecht und hart zuschlägt. Hier redet kein regelrechter Fatalismus sondern entfaltet sich die ganze Problematik der widerspruchsvollen Beziehung zwischen der Schicksalsidee und dem Glauben an Gottes Führung.

Bianchi hat sich in seiner kürzlich erschienenen und italienisch verfassten Schrift „Diòs Aisa, destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci“ (1953) mit ähnlichen Fragen beschäftigt. Seine Arbeit enthält nicht nur eine philologische Analyse der Begriffe „moira“ und „aisa“ bei Homer und eine Charakteristik der Moira-Gestalt im homerischen Epos und in der Theogonie des Hesiod sondern sie versucht auch der verwickelten Frage ob die Souveränität des Zeus dem Schicksal übergeordnet ist oder umgekehrt, ein neues Verständnis abzugewinnen und zu zeigen, was es mit dem Kultus der Moira für eine Bewandnis hat. Obgleich die Frage hier auf ein Teilgebiet der Religionsgeschichte, nämlich die griechische Religion, zugeschnitten wurde, regt auch Bianchis Schrift dazu an das Problem der Funktion des Schicksals in der Religion tiefer zu ergründen. Der Ägyptologe stellt sich dabei naturgemäss die Frage: wie steht es um die Idee des Schicksals in der altägyptischen Religion? bewähren sich auf diesem Spezialgebiet die Thesen die besonders Widengren vertritt?

Um die rechte Sicht zu bekommen für die Art des Schicksalsglaubens in Ägypten, lohnt es sich, zuerst die phänomenologische Frage

zu stellen, welche Typen von Schicksalsvorstellungen überhaupt vorkommen. Dem Sachkundigen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte wird es sofort einleuchten, dass man die folgenden Auffassungen und Wertungen der schicksalshaften Ereignisse des Lebens unterscheiden kann:

1) Die allgemein menschliche Einsicht, dass das Rad der Fortuna sich in einer völlig willkürlichen Weise dreht. Der eine ist ein Sonntagskind; der andere ein Pechvogel. Und manchmal wechseln gutes Glück und Missgeschick im Leben desselben Menschen ab ohne dass man den Grund dafür verstehen kann. Diese Erfahrungen kristallisieren sich nicht immer in eine durchdachte Weltanschauung. Es kann auch sein, dass sie nur eine gewisse empirische Lebensweisheit mit einem leichten religiösen Anstrich erzeugen: in Widerwärtigkeiten muss man sich finden; es ist mitzunehmen wenn man unerhofftes Glück hat; es gibt nun einmal Mächte denen man nicht gewachsen ist.

2) Die Ansicht, dass das Schicksal irgendwie mit der Geburt verknüpft ist. Auch diese Vorstellung kommt bei vielen Völkern in Vergangenheit und Gegenwart vor. Die Märchen erzählen von guten Feen, die dem neugeborenen Kind allerhand Gaben bescheren, auch von Unheilgeistern, die einen Schatten auf das junge Leben werfen. Wie wir sehen werden, spielen derartige Geburtsgenie eine bedeutende Rolle in der ägyptischen klassischen Literatur. Nicht immer sind diese Gestalten in einer eigentlichen Lehre vom Schicksal verankert. Das ist z.B. der Fall in der antiken und der modernen Astrologie. Hier gibt es keine Märchenfiguren, die neben der Wiege stehen, aber sie werden vertreten von Sternen, die durch ihre Konstellation in der Geburtsstunde sowohl das Geschick als auch den Charakter des Menschen nach einer höheren Notwendigkeit bestimmen.

3) Der antike Begriff einer Weltordnung, deren Gang unergründlich, aber zugleich zuverlässig ist, die sich trotz Niedergang und Tod durchsetzt, der alles Geschehen unterworfen ist und aus der die Geschehnisse des Menschen hervorgehen, ja, der selbst die anthropomorph gedachten Götter sich zuweilen unterordnen, weil sie die höchste Weisheit repräsentiert. Es steckt offenbar ein optimistisches Lebensgefühl hinter einer derartigen Konzeption, die zum Beispiel in den Veden vertreten ist von dem Begriff *Rta*, im alten China von der Idee des *Tau*, im alten Ägypten von der Göttin *Maat*, in Griechenland von *Themis*, die nach der Formulierung von K. Lehrs die göttliche Ord-

nung ist, der zufolge die Moiren ihre Geschicke bestimmen, welche dann von Zeus, Heimarmene, Ananke, Dike, Nemesis und den Erinyen sanktioniert werden. Man kann es auch anders wenden: als Orakelgöttin gibt Themis den guten Rat, den man befolgen soll, um nicht zugrunde zu gehen.

4) Die pessimistische Überzeugung, dass der Mensch einem unheilvollen Geschick geweiht ist, dem er nicht entinnen kann. In der griechischen Tragödie spielt sich die dramatische Lebensgeschichte eines Menschen ab, der von einem Fluch beladen ist, der sich trotz den besten Vorsätzen in einem Netz von Schuld verstrickt, der, von übermächtigen Kräften getrieben, schuldlos-schuldig wird und der seine Würde nur behaupten kann, indem er sich dem Untergang weihet. In der altgermanischen Religion findet man diese tragische Weltanschauung als einen gewissen Einschlag, besonders in den Mythen über Balders Geschick und über Ragnarök. Hier ist das Thema ins Trotzig-Heroische gewendet. Die isländischen Saga's erzählen in erschütternder Weise, wie unerschrocken die grossen Kämpfer dem unentrinnbaren Todesgeschick entgegen gehen, wenn ihr „Glück“ sie schliesslich verlassen hat.

5) Der Glaube, dass der allmächtige Gott das Geschick des Menschen, sein Glück oder sein Unglück, seine Rettung oder seine ewige Verdammung in souveräner Macht bestimmt oder sogar von vornherein fest setzt. Diese Überzeugung kann nur aufkommen, wo die monotheistische Gottesidee gesiegt hat, wo man an einen einzigen Gott glaubt, und die Existenz von Nebengöttern oder Mächten, die störend in Gottes Führung eingreifen könnten, verneint. Beispiele sind fast überflüssig. Man denkt sofort an Calvins Prädestinationslehre und an den religiösen „Fatalismus“ des Moslims, die, obgleich inhaltlich sehr verschieden, dennoch formell und structurell verwandt sind. In beiden Fällen ist dieser Glaube aber belastet mit einer sich immer wieder erneuernden Problematik: das menschliche Freiheitsgefühl revoltiert gegen eine rein deterministische Auffassung Gottes, und da, wo das Vertrauen auf Gottes Vorsehung vorherrscht, wird man ständig beunruhigt vom Eintreffen eines bösen Schicksals.

Diese fünf Ausgestaltungen des Schicksalsgedanken sind nur skizzenhaft, in knapper Formulierung gezeichnet. Sie sollen die typologische Verschiedenheit und die Qualitätsunterschiede im Schicksalsglauben verdeutlichen. Sie grenzen auch die Domäne ab, innerhalb der

die ägyptische Schicksalsidee zu lokalisieren ist und können schliesslich dazu dienen, den Charakter dieses Glaubens durch Vergleichung zu bestimmen und den Blick zu schärfen für eventuelle verschiedene Motive in diesen Vorstellungen.

Unsere Kenntnisse von den Vorstellungen, welche die alten Ägypter sich vom Schicksal machten, fliessen aus drei Quellen: 1) der Kalenderwissenschaft über die Glücks- und Unglückstage, 2) einer Novelle aus der Zeit des Neuen Reiches, 3) den mythischen Vorstellungen über Šꜣj, Rnnt und Mšḥnt

Erstens ist auch in Ägypten die allbekannte Kalenderwissenschaft vertreten, die die Leute über den günstigen oder ungünstigen Charakter der Tage des Jahres unterrichtet. Es gibt einen Papyrus, der in Bezug auf die Art des betreffenden Tages fünf Möglichkeiten angibt, die jeweils durch eine Kombination von vereinfachten hieroglyphen Zeichen angedeutet werden ¹⁾. Drei günstige Zeichen deuten den Tag an als sehr glücklich; drei ungünstige Zeichen als sehr verhängnisvoll; drei ungünstige Zeichen einer zweiten Kategorie als sehr drohend; ein ungünstiges Zeichen der ersten Art und zwei günstige Zeichen als zu zwei Dritteln glücklich und zu einem Drittel verhängnisvoll; zwei ungünstige Zeichen der zweiten Ordnung und ein günstiges Zeichen als zu zwei Dritteln drohend und zu einem Drittel glücklich. Einige Beispiele aus der Übersetzung von Chabas mögen den Charakter dieses Leitfadens zur Tagewählerei verdeutlichen: „4 Paophi: hostile, bon, bon. Ne sort aucunement de la maison, en ce jour. Quiconque naît en ce jour, meurt en la contagion, en ce jour. 6 Paophi: bon, bon, bon. Jour heureux dans le ciel; les dieux reposent par devant (Dieu) ... Quiconque naît en ce jour-là mourra d'ivresse. 23 Paophi: bon, bon, mauvais. Quiconque naît ce jour-là meurt par la crocodile. 27 Paophi: hostile, hostile, hostile. Quiconque naît ce jour-là, meurt par le serpent". Es handelt sich hier offensichtlich um eine Art abergläubiger Volksfrömmigkeit, die von Priestern systematisiert ist. Der Grundgedanke ist, dass gewisse Tage Missgeschicke mitführen, die man durch Vorsichtsmassnahmen vermeiden kann, von denen es aber für die an jenen Tagen Geborenen kaum ein Entrinnen gibt. Wer an einem gewissen Tage geboren ist, wird voraussichtlich durch eine Schlange sterben.

1) F. CHABAS, *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*.

Von einer Schlange, die das Schicksal des Helden vollziehen sollte, ist auch die Rede in einer berühmten und unter Ägyptologen wohl-bekannten Erzählung, die der Papyrus Harris 500 enthält, der, wie man meint, im Anfang der Regierung Ramses II, also kurz nach 1300, geschrieben ist und sich jetzt im British Museum befindet. Der Papyrus ist gegen Ende stark beschädigt, und der Schluss fehlt ganz. Die Erzählung ist mehrmals übersetzt und kommentiert worden. Bezeichnenderweise haben die Übersetzer verschiedene Überschriften gewählt, die sofort die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil sich darin deutlich ihre verschiedene Deutung der Tendenz der Erzählung ausspricht. G. Maspéro nennt sie „Le Prince prédestiné“ ²⁾; A. Erman spricht von „Der verwünschte Prinz“ ³⁾; A. de Buck hat einen neutralen Titel gewählt: „De Prins en het Noodlot“ ⁴⁾; W. Spiegelberg sagt: „die Erzählung vom verwunschenen Prinzen“ ⁵⁾; A. Hermann gibt die am meisten zutreffende Charakteristik: „Der Prinz, dem drei Geschicke drohen“ ⁶⁾; A. H. Gardiner hat seiner Herausgabe des ursprünglich hieratisch geschriebenen Textes in hieroglyphischer Schrift die Überschrift gegeben: „The Tale of the Doomed Prince“ ⁷⁾.

In äusserster Knappheit gefasst lautet diese Novelle folgendermassen: Es war einmal ein König, dem kein Knabe geboren wurde. Auf sein Gebet hin schenkten die Götter ihm einen Sohn, nach dessen Geburt die Hathoren kamen, um ihm sein Schicksal zu bestimmen; sie sagten: „Er stirbt durch das Krokodil oder durch die Schlange oder durch den Hund“. Als Seine Majestät dies hörte, wurde er sehr traurig. Er liess ein steinernes Haus in der Wüste bauen, in dem das Kind eingeschlossen wurde. Als der Knabe heranwuchs, stieg er auf sein Dach und erblickte einen Windhund, der einen Mann folgte. Da wünschte er sich auch einen Hund. Sein königlicher Vater gewährte ihm diesen Wunsch indem er sagte: „man soll ihm einen kleinen Springer hinbringen, damit er nicht bekümmert ist“. Als der Prinz erwachsen war, sandte er seinem Vater folgende Botschaft: „Wozu dient es, dass ich hier sitze? Sieh, ich bin ja doch den drei Schick-

2) G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, Ét. ég. I.

3) A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*.

4) A. DE BUCK, *Egyptische verhalen*.

5) *Ä. Z.* 64/1929.

6) *Mélanges Maspéro* I: Orient Ancien, premier fascicule.

7) A. H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca I).

salen zugeteilt. Da lasse man mich nach meinem Herzen tun, der Gott wird doch das tun, was er will". Darauf gab der König ihm seine Freiheit. Auf seinem Wagen, begleitet von seinem Hunde, zog der Prinz in nordöstlicher Richtung und gelangte zu dem Fürsten von Naharina.

Dieser Fürst hatte keine Kinder ausser einer Tochter. Er hatte für sie ein Haus gebaut, dessen Fenster 70 Ellen von Erdboden entfernt war. Er liess alle Prinze des Landes Charu holen und sagte zu ihnen: „Wer bis zu dem Fenster meiner Tochter hinaufkommt, der bekommt sie zur Frau". Als sie schon mehrere Tage ohne Erfolg damit beschäftigt waren, kam der ägyptische Prinz vorbei. Sie empfingen ihn sehr gastfrei und fragten ihn, woher er käme. Er behauptete, dass er der Sohn eines ägyptischen Offiziers sei, der seiner Stiefmutter entflohen war, weil sie ihn hasste. Als sie ihren täglichen Versuch machten, das Fenster der Königstochter zu erreichen, stand der Prinz abseits und sah zu. Da ruhte der Blick der Prinzessin auf ihm. Und einige Tage nachher machte auch er den Versuch, hinaufzuklettern. Er erreichte das Fenster. Das Mädchen küsste und umarmte ihn. Als man ihrem Vater die Nachricht schickte, dass der Sohn eines ägyptischen Offiziers das Fenster seiner Tochter erreicht hatte, wurde er sehr wütend und gab den Auftrag, diesen Flüchtling fortzujagen. Die Prinzessin lehnte es ab, ihn gehen zu lassen, und schwor bei Gott, dass sie nicht mehr essen und trinken würde, wenn man ihn von ihr nehme. Und als der Fürst Leute schickte um ihn zu ermorden, drohte sie, sich das Leben zu nehmen, wenn man ihn töten würde. Da liess der Fürst ihn holen und wurde auf irgend einer Weise (es gibt hier eine Lücke im Papyrus) so beeindruckt, dass er ihn als seinen Schwiegersohn anerkannte und ihm ein grosses Besitztum schenkte. Sonderbarerweise verschwieg der Prinz noch immer seine Herkunft.

Nach längerer Zeit sagte der Jüngling zu seiner Frau: „ich bin drei Schicksalen zugeteilt: dem Krokodil, der Schlange, und dem Hunde". Als sie ihm darauf riet seinen Windhund zu töten, weigerte er sich, weil der Hund mit ihm aufgewachsen war. Da fing sie an, ihren Gatten sorgsam zu behüten, und liess ihn nicht allein ausgehen. Vermutlich was es Heimweh, das den Prinzen veranlasste, mit seiner Frau nach Ägypten zurück zu kehren. Im See gegenüber der Stadt, in der er sich niederliess, befand sich ein Krokodil, das ihm vielleicht verhängnisvoll hätte werden können, wenn es nicht täglich durch

einen riesigen Wassergeist im Zaume gehalten worden wäre. Darauf hätte eine Schlange ihm den Tod bringen können, wenn seine Frau nicht auf der Hut gewesen wäre. Während der Jüngling schlief, kam nämlich eine Schlange aus ihrem Loch heraus, um ihn zu beissen. Sie trank aber das Bier, das seine Frau in einem Napf hingestellt hatte, wurde betrunken und schlief ein. Die Frau, die nicht eingeschlafen war, tötete die Schlange mit ihrem Beile, weckte ihren Gatten und sagte: „Sieh, dein Gott hat eines von deinen Geschicken in deine Hand gegeben. Er wird dir auch die anderen geben“. Da opferte er dem Gotte Re, verehrte ihn und pries täglich seine Macht.

Von hier aus ist der Papyrus so stark beschädigt, dass man den Gang der Erzählung nicht richtig folgen kann. Alles hängt davon ab, wie man die lückenhaften Sätze in Gardiners Ausgabe lesen und ergänzen will. Und diese Rekonstruktionsversuche sind wieder beeinflusst von der Auffassung, die der betreffende Forscher sich von der Tendenz dieser Novelle gebildet hat. So viel ist deutlich, dass der Prinz eines Tages ohne seine Frau, nur von seinem Hunde begleitet, sich auf seinem Landgut erging. Er stieg in den See hinab, — mit oder ohne seinen Hund — und hatte eine Begegnung mit dem Krokodil, das ihm sagte: „Ich bin dein Geschick, das dich verfolgt“. Wahrscheinlich verspricht das Krokodil, ihn freizulassen, wenn er mit dem Wassergeist kämpfen will und ihn tötet. Hier bricht der Papyrus ab, so dass es unserer Phantasie überlassen wird, den Ausgang der Geschichte zu schildern.

Wie gesagt, hat man diese Schlusspartie verschieden gelesen und interpretiert. Es handelt sich dabei besonders um die Rolle, die der Hund in diesem Abschnitt spielt. Maspéro, der in seinen „Contes populaires“ nicht wörtlich genau übersetzt, lässt den Hund Jagdtiere verfolgen und den Prinzen hinter ihm her rennen. Als sie an den See gekommen sind, geht der Prinz hinter seinem Hunde ins Wasser und begegnet dem Krokodil, das ihm ansagt, dass er den Tod sehen wird, wenn der Wassergeist von ihm, dem Krokodil, besiegt ist. Erman und de Buck sind mehr wortgetreu. Sie lassen unsicher, ob noch etwas passiert, bevor der Prinz ins Wasser geht, was er jedenfalls tut: entweder nach seinem Hunde (Erman) oder zusammen mit ihm (de Buck). Weiter scheint ihnen gesichert die Versicherung des Krokodils, dass es den Prinzen frei lassen wird. De Buck schlägt noch eine Lesung vor, in der das Krokodil den Prinzen auffordert, ihm Beifall

zu schenken, wenn der Wassergeist, den es bekämpfen wird, getötet ist. Schliesslich hat Spiegelberg eine interessante Lesung vorgetragen. Der Angelpunkt seiner abweichenden Auffassung liegt seiner Meinung nach in der Übersetzung oder lieber der Exegese der Zeile 8, 9 in Gardiners Ausgabe, die lautet: „da lief er vor ihm weg“. Er weist darauf hin, dass das hier gebrauchte Verb für „laufen“ nur von Menschen verwendet wird. Der Prinz läuft also vor dem Hunde her, und nicht umgekehrt. Weiter ergänzt er in dem vorgehenden Satz das Verb „greifen“, was der Hund tut, dahin, dass er liest „(das Wort) ergreifen“ und zwar: „Da nahm sein Hund menschliche Stimme an“ und in der folgende Lücke setzt er die Worte: „indem er sagte: Ich bin dein Schicksal“. Darauf flüchtet der Prinz vor dem Hund und gerät in den See, wo das Krokodil ihn packt und mitschleppt. Dieses Untier verspricht ihm die Freiheit, wenn der Prinz den Wassergeist bekämpfen will. Zur Erläuterung fügt Spiegelberg noch hinzu dass der Zweikampf zwischen den Prinzen und dem Wassergeist unentschieden bleiben musste, weil ein Mensch einen Wassergeist, der durch eine hieroglyphische Determination als Gott angedeutet wird, nicht besiegen kann, und da die Prophezeiung, dass er entweder durch die Schlange oder das Krokodil oder den Hund sterben würde, sich unbedingt erfüllen musste. Den beiden ersten ist er entgangen. Also kann nur noch der Hund sein Schicksal sein. Wie dies geschah, wissen wir nicht.

Zu dieser interessanten Auffassung möchte man erstens bemerken, dass ihr Angelpunkt irgendwo anders liegt als Spiegelberg meint, n.l. in der Ergänzung von Zeile 8, 8, in der Spiegelberg den Hund erklären lässt, dass er das Schicksal des Prinzen sei. Die Ergänzung lässt sich verteidigen, aber ist doch wieder abhängig von der Auffassung, die man sich einerseits vom stilistischen Aufbau der Novelle, anderseits von ihrer Tendenz gebildet hat. Zu diesem letzten Punkte lässt sich zweitens sagen, dass Spiegelberg annimmt, dass die Prophezeiung sich unbedingt erfüllen muss. Es ist die Frage, ob dies nicht mehr deterministisch oder lieber mohammedanisch als rein ägyptisch gedacht ist. Es gibt eben eine Reihe von Forschern, die einen günstigen Ablauf für ausgeschlossen halten, weil das Schicksal im Osten eine unerbittliche Macht ist. Gewiss im heutigen, von dem Islam beeinflussten Osten. Aber man sollte diesen religiösen Fatalismus nicht in die antiken, ägyptischen Erzählungen hinein interpretieren. In der

berühmten ägyptischen Erzählung von den zwei Brüdern ist auch die Rede davon, dass die Hathoren eine Todesprophezeiung aussprechen, — nämlich über die Frau, die Bata erhält, als er im Tale der Zeder wohnt. Sie sagen: „Sie wird eines gewaltsamen Todes sterben“, buchstäblich: sie wird den Tod des Schwertes sterben. Man hört aber nicht, dass dieses Wort in Erfüllung geht. Am Schluss der Geschichte tritt Bata ins Gericht mit seiner Frau, die ihm untreu geworden ist und sein Leben bedroht hat, und es wird ihm recht gegeben. Stilgemäss würde man hier vielleicht die Erfüllung der Prophezeiung erwarten können. Diese Pointe fehlt aber gänzlich. Es scheint also, dass das ägyptische Denken nicht zwangsmässig die Erfüllung des angesagten Schicksals fordert. Deshalb versteht es sich, dass andere Ägyptologen einen glücklichen Ausgang postulieren. Besonders G. H. Ebers ist sehr erfinderisch. Er erdichtet einen ausführlichen Schluss, die hier nur sehr kurz wiedergegeben werden kann: das Krokodil nimmt den Prinzen gefangen und fordert von ihm, dass er den Wassergeist töten soll, wogegen sich der Prinz weigert. Der Hund holt indessen die Prinzessin, die sich mit einer Lanze bewaffnet im Schilf verbirgt und es fertig bringt das Krokodil zu töten. Darauf erscheinen die Prinzen aus Charu auf der Bühne, die wütend sind, dass ein Abenteurer die Prinzessin mitgenommen hat. Der Prinz und seine Frau flüchten mit dem Hund in eine Grotte. Der Hund verrät sie durch sein Bellen. Im Kampfe, der jetzt entsteht, werden die Prinzessin und der Hund getötet. Der Prinz bleibt bewusstlos liegen. Als er erwacht sagt er, dass sein Schicksal, durch einen Hund zu sterben, sich jetzt erfüllt habe, weil der Hund ihn verraten hat. Da er ohne seine Frau und seinen Hund nicht leben kann, fällt er wie tot zur Erde. Die Götter, in der Meinung, dass das Schicksal sich erfüllt hat, schenken den beiden Gatten ein neues Leben. Der Prinz enthüllt seiner Frau seine Herkunft, zieht nach Naharina, rächt sich an seinen Feinden und verbringt sein weiteres Leben in Glück an der Seite seiner Gemahlin.

Diese reizende Schlussepisode ist reine Phantasie. Trotzdem hat sie in Bezug auf die „unvollendete“ Novelle einen Wert, sei es auch nur rein stilistisch. Ebers hat sehr richtig gefühlt, dass die literarische Struktur der Geschichte eine etwas ausführlichere Ergänzung fordert. Mir scheint es gewiss, dass die Logik der Erzählung voraussetzt, dass der fehlende Teil viel grösser ist als man im allgemeinen annimmt. Man hört, wie der Prinz der Drohung der Schlange entgeht. Es müsste

in gleicher Breite geschildert werden, wie er dem Schicksal durch das Krokodil und den Hund begegnet, beziehungsweise erliegt oder entgeht. Der Ausgang der Begegnung mit dem Krokodil bleibt unklar. In Spiegelbergs scharfsinnigen Rekonstruktionsversuch ist die plötzlich feindliche Haltung des Hundes so flüchtig skizziert und so unmotiviert, dass diese Lösung keinen dramatischen Wert hat. Der Hund ist gewiss noch einmal aufgetreten. In dem fehlenden Schluss kann allerehand passiert sein, eventuell auch dies, dass der Prinz seinen drei Gesicke entgangen ist.

Das ist auch die Ansicht von A. Hermann, der mit Absicht spricht von dem „Prinzen, dem drei Gesicke drohen“. Er bemerkt dazu, dass es sich hier nicht um ein Schicksal handelt, das sich unabwendbar vollzieht, sondern um drei schlechte Chancen. Zum Vergleich zitiert er ähnliche Erzählungen und schliesst, dass man es hier mit einem Märchen zu tun hat, wo die Moral ist: dem Guten muss es gut gehen. Der Prinz ist ein Held. Er bringt den Mut auf, dem Schicksal zu trotzen. Er erwirbt sich die Prinzessin von Naharina durch seine Kraft und Behendigkeit. Er ist seinem Hunde gegenüber edelmütig und treu. Nachdem er der Gefahr entronnen ist, zeigt er seine Frömmigkeit, indem er den Göttern opfert. Im Anfang geht es ihm schlecht, aber er besiegt die Schwierigkeiten. Die Gefahr, die ihm von Seiten der Schlange drohte, wurde durch die Liebe seiner Frau abgewendet. Vermutlich wurde das Krokodil besiegt im Kampfe mit dem Wassergeist. Dann kann auch der Hund nicht eine wirkliche Gefahr gewesen sein.

J. Sainte-Fare Garnot geht in seiner Analyse noch einen Schritt weiter⁸⁾. Er weist darauf hin, dass es in dieser Novelle zwei Auffassungen vom Schicksal gibt: erstens als eine unentrinnbare Macht. So sagt der Prinz zu seinem Vater: „ich bin ja doch den drei Schicksalen zugeteilt“; zweitens als drei Unglücksgeschicke, bei der Geburt vorhergesagt, denen der Prinz entgehen kann. Deshalb sagt die Frau, nachdem sie die Schlange getötet hat: „Sieh, dein Gott hat eines von deinen Geschicken in deine Hand gegeben. Er wird dir auch die anderen geben“.

Folglich gibt es auch zwei Haltungen dem Schicksal gegenüber:

8) J. SAINTE-FARE GARNOT, *L'homme et le destin d'après un conte égyptien du Nouvel Empire*, *Journal de Psychologie* avril-juin 1950.

erstens, dass der Prinz sein Schicksal unerschrocken hinnimmt. Er zieht ein gefährliches Leben einer tatenlosen, beschützten Existenz vor. Damit gewinnt er die innere Freiheit und macht sein Leben ruhmvoll und glücklich. Zweitens, dass er den Kampf gegen das Schicksal führt, unterstützt von seiner Gattin. Sie versuchen den Vollzug des Schicksals durch Wachsamkeit und durch Gottesvertrauen abzuwenden.

Wenn man alle diese Auffassungen der Novelle prüft und die genannten Argumente gegeneinander abwägt, würde die Schlussfolgerung, meiner Meinung nach, die folgende sein müssen: es handelt sich hier nicht um ein Schicksal, das absolut unentrinnbar ist, sondern eher um drei schlechte Geschieke; es wird vorausgesetzt, dass die Drohung des bösen Geschicks abgewendet werden kann; die Leser haben gewiss den Mut des Prinzen und die Liebe seiner Frau bewundert, womit beide dem Schicksal trotzen. Vielleicht hat der Prinz dennoch am Ende unterliegen müssen. Wir wissen es nicht. Für diese Untersuchung spielt es auch keine Rolle. Für das richtige Verstehen der Schicksalsidee im alten Ägypten ist es wichtig zu bemerken, dass einerseits der Mensch die Möglichkeit hat, sich gegen das Schicksal zu wehren — was auch die Kalenderwissenschaft voraussetzt — und dass andererseits das Schicksal nicht unbedingte Macht über das Menschenleben hat: die Gottheit kann einem das Geschick in die Hand geben; es besteht sogar das Vertrauen darauf, dass man mit Gottes Hilfe dem Schicksal ganz und gar entgehen kann. Hier könnte sich die Problematik der Beziehung zwischen dem Schicksal und der Führung Gottes entwickeln, auf die Ringgren hingewiesen hat. Dass sie nicht aufkommt, erklärt sich aus dem Geiste der ägyptischen Religion, von dem bei der Betrachtung der mythischen Schicksalsgestalten die Rede sein wird.

In dieser Erzählung wird für Schicksal das ägyptische Wort *šꜣjt* benutzt. Das hängt zusammen mit dem Verb *šꜣ*, das nach dem Wörterbuch der ägyptischen Sprache (W.B.) IV: 402 bedeutet: 1) schicksalhaft bestimmen (durch den Gott), 2) bestimmen, dass etwas geschieht, 3) eine Arbeit anordnen, 4) jemanden etwas zuteilen. *šꜣjt* ist also das Bestimmte und wohl 1) im Sinne von: das verhängte Geschick, 2) als Abgabe, Steuer. Daneben besteht ein Wort *šꜣw*, *šꜣj*, das im engeren Sinne das Schicksal bedeutet, nämlich 1) allgemein: die Bestimmung, das jemandem Bestimmte, 2) das gute Schicksal, das Glück, auch

personifiziert gedacht als Schutzgeist, 3) böses Schicksal, Verhängnis, 4) euphemistisch für Tod.

Šꜥj gehört zu jenen schillernden Gestalten, welche die Mitte halten zwischen einem abstracten Begriff und einer konkreten Göttespersönlichkeit, Šꜥj ist das Schicksal, die Bestimmung, sowohl in günstigem als in ungünstigem Sinn.

Die Ägypter wussten, wie launenhaft das Schicksal ist. In der Weisheitslehre des Amenemope IX: 10-13 wird gewarnt vor dem Haschen nach Reichtum, weil das Glück nicht treu bleibt und Unheil den Menschen — vielleicht ist an den Tod gedacht — treffen kann:

Wirf dein Herz nicht auf Reichtum,
es gibt niemanden, der Šꜥj und Rnnt nicht kennt,
wirf dein Herz nicht auf Ausserlichkeiten,
denn jeder Mensch hat seine bestimmte Stunde.

Dass šꜥj die Länge des Lebens bestimmt, geht auch aus dem Lied des Harfners hervor, der singt: šꜥj zählt die Stunden des Menschen⁹⁾.

In einer anderen Passage des genannten Weisheitsbuches (XXI: 13-16) klingt es, als ob šꜥj ein Instrument der strafenden Gerechtigkeit Gottes sei:

Verfälsche nicht die Einnahmen auf dem Register,
und bringe damit nicht Gottes Pläne in Unordnung.
Masse dir selbst nicht die Macht Gottes an,
als ob es šꜥj und Rnnt nicht gäbe.

Vielleicht herrscht derselbe Gedanke vor, wenn gesagt wird: „es ist wirksam šꜥj im Hause der Mšꜥnt, an dem Orte der Grossen, der Abrechnung der Vergehen“¹⁰⁾. Die in diesen Zitaten genannte Verbindung von Šꜥj mit Rnnt und mit Mšꜥnt wird sogleich zur Sprache kommen. Zuerst soll noch festgelegt werden, dass die ungünstige Seite von Šꜥj sich besonders offenbart, indem er den Tod bestimmt, auch hinsichtlich der verhängnisvollen Weise, auf welche ein Mensch stirbt, wie das auch in der oben behandelten Novelle vorausgesetzt wird.

Segensreich wirkt Šꜥj in seiner Verbindung mit Rnnt. Der Gott

9) DÜMICHEN, *Hist. Inschr.* II pl. XL: 15.

10) E. VON BERGMANN, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit* (Wien 1877), 73.

Ptah wird gepriesen als „der Herr von Šꜣj, er, der Rnnt entstehen lässt, der die zwei Länder durch (seine) Kunst am Leben erhält“¹¹⁾. Die Hofleute reden Ramses II an als „der Herr von Šꜣj, der Rnnt entstehen lässt“, weil „er Wind an die Nasen aller Leuten gibt, Rnnt an der Stelle seiner Fusssohlen ist und seine Worte die Speisen hervorbringen“¹²⁾. Šꜣj ist also die ordnende Weisheit, die Segen bringt. In späterer Zeit erscheint Šꜣj als populäre Gottheit in Form einer Schlange, im Griechischen als Ἀγαθοδαίμων angedeutet. Die griechischen Namen für Šꜣj und Rnnt (eigentlich von Rnn-wt.t) sind Psais und Thermouthis, ein Gott und eine Göttin von Ernte und Tod¹³⁾.

Im Vorhergehenden wurde schon die Beziehung von Šꜣj zu Rnnt und Mšhnt berührt. Sie ist nicht zufällig, sondern wesentlich und wirft neues Licht auf den Charakter von Šꜣj. Das wird am besten deutlich, wenn man diesen drei Figuren zusammen beim Totengericht begegnet¹⁴⁾. Sie stehen neben der Waage, auf der das Herz des Toten gewogen wird gegen das hieroglyphische Abzeichen von Ma-a-t, Rnnt und Mšhnt einmal in menschlicher Gestalt, die drei Götter übrigens entweder als kleine Götterdeterminative oder als Hieroglyphe von Land (bei Mšhnt einmal von Gewebe) mit einem menschlichen Haupt. Die Funktion dieser drei Gestalten beim Todengericht wird später erörtert. Die Erwähnung dieser Tatsache dient nur dazu klar zu machen, dass der nächste Schritt eine nähere Beschäftigung mit Rnnt und Mšhnt sein muss.

Das Wort Rnnt kommt mit zwei Determinativen vor, einmal eine Frau mit einem Kinde auf dem Schoosse, das andere Mal eine Schlange¹⁵⁾. Mit dem ersten Determinativ bedeutet Rnnt: 1) Amme, Wärterin, auch Schutzgeist des Menschen, 2) Glück, Reichtum, meistens zusammen mit Šꜣj. Rnnt mit der Schlange ist: 1) die Göttin der Ernte, 2) die Göttin der Kleider und des Kleidergemaches. Daneben kommt eine Rnn-wt.t vor, mit dem Schlangendeterminativ, als: 1) Göttin der Ernte, 2) als Name der Uraeusschlange, 3) vereinzelt als Göttin der Kleider.

Rnnt ist abgeleitet von rnn = ernähren, erziehen. Sie ist die

11) J. E. QUIBELL, *Ramesseum* pl. X: 4.

12) MARIETTE, *Abydos* I pl. VI: 36-38.

13) E.R.E. „Fate“.

14) C. J. BLEEKER, *De betekenis van de Egyptische godin Ma-a-t*, S. 62.

15) *IV.B.* II: 436.

Amme, die Erzieherin. Deshalb wird sie abgebildet mit einem Kinde, das sie säugt. Zugleich ist sie Göttin der Ernte, mit dem Zusatz „Herrin der Speisen, die die Nahrung vermehrt“¹⁶⁾. Ihr Fest wurde im ganzen Ägypten am 10. Tage des 10. Monats von šmw, das heisst am 10. Pachon, gefeiert. In den Vorschriften über ihr Fest, wie es in Esna im Monate Mechir gefeiert wurde, steht, dass dies Fest übereinstimmt mit der Anweisung für das Fest von Min, Herr von Saïs, im Monate Paophi“¹⁷⁾. Da Min ein ausgesprochener Gott der Vegetation ist, kann man aus diesem Zitat leicht die Natur von Rnnt erschliessen. Sie wird auch mit einem Schlangenkopf abgebildet, was auf ihren chthonischen Charakter hindeutet¹⁸⁾. Die Schlange ist das typisch chthonische Tier. W. B. Kristensen hat weiter die Aufmerksamkeit auf ihr Determinativ in den Pyramidentexten 1755 und 1794 gelenkt¹⁹⁾. Man sieht dort den bekannten Falken auf der Götterstandarte und unten an dieser Standarte etwas, das einem Stückchen Kleid mit einer Franse ähnelt. Es wurde schon erwähnt, dass Rnnt die Göttin der Kleider und des Kleidergemaches ist. Darf man sie auch als die Weberin betrachten? Wenn dies richtig ist, wie Kristensen meint, so würde sie damit in die Symbolik des Gewebes hineinrücken. In der antiken Welt gilt das gewebte Kleid, wie bekannt, als Symbol für die kosmische Ordnung. Rnnt als Weberin wäre dann die weise Göttin, die den Weltgang fortbewegt und das Wohlergehen der Menschen bestimmt, wozu sie als Ernährerin und Getreidegöttin die Macht hat.

Auch Mšhnt kommt vor als Begriff und als Göttin, hat dabei mehrere Schattierungen der Bedeutung: 1) Aufenthaltsort, Ruheplatz eines Gottes (besonders sein Tempel), 2) Nekropole, 3) zumeist mit Bezug auf die Geburt: a) die Geburtstätte, b) die Geburtsgöttin²⁰⁾. Als Göttin erscheint sie bei der Geburt, zusammen mit anderen Göttinnen, z.B. Isis, Nephthys und Hkt und begleitet von Chnum, der Töpfer-Gott, der das Kind auf seiner Töpferscheibe bildet. Im Papyrus Westcar wird erzählt, wie Re diese Götter sendet, um die Entbindung der Red-dedet zu erleichtern. Sie nehmen die Gestalt musi-

16) DÜMICHEN, *Tempelinschriften von Dendera* II pl. 47 D 3; LANZONE, *Dizionario* Tav. CLXXX.

17) H. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, S. 31, 69.

18) LANZONE, *Dizionario* Tav. CLXXXVIII, CLXXXIX.

19) W. B. KRISTENSEN, *Livet fra døden*, S. 55.

20) W.B. II: 148.

zierender Mädchen an, indem Chnum einen Sack trägt. Auf ihrer Aussage hin, dass sie etwas von der Entbindung verstehen, werden sie bei Red-dedet zugelassen. Isis und Nephthys stellen sich hinter ihr auf. Hkt beschleunigt die Geburt. Es werden drei Kinder geboren, denen Isis einen Namen gibt, dessen Bedeutung sie jedesmal in einem Wortspiel angibt. Darauf tritt Mšhnt jedesmal auf jedes Kind zu und sagt: „Ein König, der das Königtum im ganzen Land innehaben wird“. Denn dieses Märchen lässt drei Könige der 5en Dynastie, deren Herrscher den Kultus des Re besonders gepflegt haben, aus einer Priesterfamilie dieses Gottes geboren worden. In Rahmen dieses Aufsatzes ist wichtig, dass Mšhnt hier bei der Geburt gegenwärtig ist, um die Zukunft des Junggeborenen vorherzusagen. Interessant ist, dass Mšhnt mehrmals abgebildet wird mit einem Ornament auf dem Haupte, das Lanzone für den Spross einer Dattelpalme ansieht, und das jedenfalls eine emporschiessende Pflanze sein könnte und deshalb ein Symbol des keimenden Lebens ²¹⁾. Wie schon erwähnt, ist sie beim Totengericht einmal von einer Figur repräsentiert, die wie ein Bündelchen Tuch mit einem menschlichen Haupt aussieht. Ist es das Wickelband des neugeborenen Kindes? Ein Symbol der Weisheit und des magischen Schutzes? Jedenfalls ist es deutlich, dass die Aufgabe der Mšhnt bei der Geburt eine erhabene ist: sie amtiert nicht als Hebamme, sondern bestimmt den Gang des Menschenlebens und spricht segensreiche Worte für die Zukunft.

Man kann die ägyptische Auffassung des Schicksale nicht verstehen, wenn man Šꜥj nicht in Beziehung setzt zu Rnnt und Mšhnt. Diese drei Götter sind Mächte, die den Gang des Lebens bestimmen und deren Eingreifen besonders in den entscheidenden Momenten spürbar ist: bei der Geburt und im Tode. Von der Geburt ist schon gesprochen. Beim Totengericht muss der Tote sich, wie bekannt, rechtfertigen gegenüber Osiris und Ma-a-t, der Personification der kosmischen Ordnung ²²⁾. Wenn Šꜥj, Rnnt und Mšhnt dabei auch anwesend sind, so bedeutet dies, dass sie gleichwie Ma-a-t die göttliche Lebensordnung darstellen, die das höchste Gesetz des Menschen ist.

Das Material, aus dem man die ägyptische Auffassung vom Schicksal rekonstruieren muss, ist fragmentarisch und gehört zu verschied-

21) LANZONE, *Dizionario* Tav. CXXXIV; *W.B.* II: 148; NAVILLE, *Deir el Bahri* II pl. 21, 22.

22) C. J. BLEEKER, *De betekenis van de Egyptische godin Ma-a-t*, S. 37 flg.

dener literarischen und ideologischen Schichten. So fällt es schwer, ein eindeutiges Bild zu bekommen. Im Vorhergehenden haben wir hintereinander die Gebiete erstens der Volksfrömmigkeit, zweitens der Schriftsteller und der Weisheitslehrer und drittens der mythischen Priesterlehre betreten. Das verschiedene geistige Klima erzeugt notwendigerweise eine verschiedene Schicksalsidee. Trotzdem geht die Eigenart der ägyptischen Schicksalsauffassung deutlich hervor, wenn man sie vergleicht mit den im Anfang dieses Artikels skizzierten Typen von Schicksalsglauben.

Die Ägypter wussten, dass schicksalhaftes Unglück den Menschen treffen, aber auch unerwartetes Glück ihm geschenkt werden kann. Sie unterschieden in dieser Hinsicht die Qualität der Tage. Damit brachten sie ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass der Mensch nicht wehrlos dem Schicksal verfallen ist, sondern dass er Vorkehrungen treffen kann um einem Missgeschick zu entinnen. Das Schicksal ist besonders mit der Geburt verknüpft, aber dann, wie die Novelle lehrt, mehr in der Form von verschiedenen bösen Geschicken, denen man trotzen und sogar entgehen kann, als in der Gestalt des einen verhängnisvollen Schicksals, das sich unerbittlich erfüllt. Man darf sogar darauf vertrauen, dass die Gottheit ihre Anhänger gegen das böse Geschick schützt, wie Re es tut für den Prinzen der Novelle, der diesen Gott offenbar besonders verehrt. Überdies sprechen Schutzgeister Segenswünsche über das neugeborene Kind aus. Es fehlt in Ägypten die Verknüpfung des Schicksals mit einem höchsten Wesen, das den Charakter eines Himmelsgottes hat. Trotz H. Junkers gelehrter Untersuchungen bleibt es sehr fragwürdig ob im ältesten Ägypten je ein höchstes Wesen existiert hat ²³⁾. Es gibt in späterer Zeit verschiedene Götter, wie Geb, Thot, Shu, Min, Osiris und Amon, die abwechselnd und in ihrem Kreis den Rang des Primats beanspruchen. Aber das ist typologisch etwas anderes. Jedenfalls hat der Himmelsgott niemals die Rolle eines höchsten Wesens gespielt. Merkwürdigerweise ist die Himmelsgottheit in Ägypten weiblich gedacht; sie heisst Nut oder Hathor. Bei Horus, dem uralten Königsgott, der auch mit dem Himmel verbunden ist — übrigens in historischer Zeit in einer Reihe von Gestalten auftretend — liegt der Akzent auf seiner Funktion als Sonnengott. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass der Schicksalsgedanke eine

23) J. ZANDEE, *De Hymnen van Amon van Papyrus Leiden* I 350, S. 120 flg.

bedeutende Rolle spielt in der ägyptischen Religion. Und dan zeigt es sich, dass das Schicksal irgendwo anders verankert wird, nämlich in der Weltordnung, welche kosmische Gerechtigkeit und göttliches siegreiches Leben in einem ist, als deren Personifikation Ma-a-t auftritt. Deshalb wird Šꜣj verbunden mit Rnnt und Mšꜥnt, mit den Mächten der ernährenden Natur. Die Weltanschauung der Ägypter war keineswegs tragisch oder prädestinatorisch, eher optimistisch als pessimistisch. Die Wirkung des Schicksals war für sie eingeordnet in die sinnvolle, schöpferische Aktivität des göttlichen kosmischen Lebens, das rhythmisch den Tod überwindet. Wer sich an dieses mysteriöse Gesetz hält, dessen Leben ist gesichert. Ihn trifft kein tückischer, unheilvoller Zufall, sondern die göttliche schicksalshafte Bestimmung trägt seine Existenz. Zum Schluss möge ein Wort des verstorbenen Leidener Religionshistorikers, W. B. Kristensen, des ausgezeichneten Kenners der ägyptischen Religion, zitiert werden: „Mit oder wider ihren Willen waren die Antiken in die Ordnung des göttlichen Lebens aufgenommen, oder wie sie selbst sagen: das Schicksal hat die Führung und die souveräne Entscheidung. Denn das Schicksal bedeutete für alle die antiken Völker die Weise auf welche der Mensch in das absolute Leben bezogen war“²⁴). Was hier von den Antiken im allgemeinen gesagt wird, gilt in spezifischer Weise von den Ägyptern.

24) W. B. KRISTENSEN, *Kosmologische Voorstellingen in de vroege oudheid* (Antieke en moderne Kosmologie) S. 26.

STAND UND AUFGABEN DER IRANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

GEO WIDENGREN

II. GESCHICHTE DER IRANISCHEN RELIGIONEN UND IHRE NACHWIRKUNG

Wenn wir uns nun der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Lebens der indo-germanischen Bewohner Irans in der ältesten erreichbaren Zeit zuwenden, empfiehlt es sich aus praktischen Gründen mit den ostiranischen Verhältnissen anzufangen, weil hier eine ziemlich solide Basis durch Vergleich mit entsprechenden indischen Vorstellungen und Sitten gefunden worden ist. Durch chronologische Gruppierung des im ersten Teil unserer Übersicht gebotenen, phänomenologisch gegliederten Stoffes lässt sich — natürlich unter Zuhilfenahme notwendiger Supplierungen — so wie für die verschiedenen Perioden der iranischen Religionsgeschichte auch schon für das älteste, vorzarathustrische Iran, in diesem Fall Ostiran, recht vieles sagen ¹⁾).

Das wichtigste Material lässt sich aus den alten authentischen Opfergesängen, den Yašts, wiedergewinnen. Während auch die ältesten unter diesen früher als zu dem jüngeren Avesta gehörig und somit jünger als Zarathustra gerechnet wurden ²⁾ — was zu einer vollständigen Verdrehung der Perspektive führte — werden heute die echten, alten Kulttexte, die in den jetzt bewahrten Yašts „eingebettet“ liegen, einer Darstellung der vorzoroastrischen Religion zugrunde gelegt ³⁾).

1) Man ist sich wohl heute darüber einig, dass die altiranische Sprache, in welcher die heilige Schrift Avesta abgefasst ist, als ostiranisch zu bezeichnen ist. Für einen hypothetischen Ursprung dieser Sprache in Xwārizm vgl. BAILY in *The Legacy of Persia*, London 1953, S. 196 (letzte Zeile); HENNING, *Zoroaster*, Oxford 1949, S. 44 f.

2) Vgl. solche ältere Darstellungen wie von JACKSON in *GrIrPh* II, und die Monographie von SÖDERBLOM, *La vie future*; vgl. oben S. 43 Anm. 130. Etwas undeutlich bei DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1948, S. 21, 23.

3) MEILLET hat darauf hingewiesen, dass die Sprache in den alten, echten Yašttexten eine ebenso altertümliche Sprachstufe wie die der gathischen Gesänge

Daneben lässt sich indessen auch durch Vergleichung mit indischem Material aus den Gāthās ein gutes Stück vorzarathustrischer, ostiranischer Religion zurückgewinnen. Und zuletzt haben wir im Pahlavischrifttum, ja sogar in den neupersischen Rivāyats ⁴⁾ und bei Firdausi (sowie bei anderen Epikern) eine Menge wertvoller Angaben über die alte Religion Ostirans, unter ihnen manchmal ganze mythische Texte ⁵⁾.

Im allgemeinen lässt sich über die vor- und nichtzarathustrische Stufe der altiranischen Regionen im Osten sagen, dass diese Stufe mit der entsprechenden indischen weitgehendste Übereinstimmungen aufweist ⁶⁾. Die Kosmologie bietet ein in drei Teile gegliedertes Universum, in welchem Vayu die zentrale Stellung als treibendes Prinzip einnimmt. Der Kosmos ist entweder der Körper der Gottheit oder ein kosmischer Urmensch, von der androgynen Gottheit geboren. Die Elemente des Weltalls sind die verschiedenen Teile seines Körpers, wobei Vayu, der Wind, als die Hauchseele des ganzen Kosmos dient. Der Mensch als ein Mikrokosmos entspricht diesem Makrokosmos, die Elemente, aus denen sich der Mensch zusammensetzt, sind eben diejenigen, aus welchen der Makrokosmos besteht. Bei dem Tod des

repräsentiert, vgl. *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta*, Paris 1925, S. 18 f. und *JA* 1917, II, S. 183 f. Hier auch die wichtige Beobachtung, dass die Sprache des sog. jüngeren Avesta den traditionellen indo-iranischen Wortschatz besser als die Gāthās bewahrt hat. CHRISTENSEN hat durch seine Analysen und Datierungen der Yašts die grundlegende Arbeit geleistet, vgl. *AO* 4/1924, ss. 81-115; *Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique*, Kopenhagen 1928; *Les Kayanides*, Kopenhagen 1931, ss. 1-8, 32-35. Mit NYBERG, *Die Religionen*, ss. 260 f., 291 f., 438 (Anm. zu S. 52) ist daran festzuhalten, dass der Anāhitā-Yašt in Ostiran entstanden ist. WIKANDER, *Vayu* I, hat den gemeinsamen indo-iranischen Hintergrund des Vayu-Yaštes aufgewiesen. Als echte, alte Yašts sind zu rechnen: Yt. 5, 8, 10, 13, 14, 15 und 19. Aber altes Material ist auch in anderen Yašts verarbeitet.

4) Für die Heranziehung der neupersischen Rivāyats vgl. oben ss. 20, 31 Anm. 67. Ausser CHRISTENSEN haben besonders BAILEY, HARTMAN und WIDENGREN die Rivāyats benutzt.

5) Für die Pahlavitexte vgl. die Zusammenstellung von mythischen Keresāspa-Texten bei NYBERG, *La légende de Keresaspa*, *Oriental Studies in Honour of C. E. Pavry*, London 1933, ss. 340 ff. Firdausi ist besonders von CHRISTENSEN und WIDENGREN benutzt, vgl. auch oben S. 30 Anm. 61; 49, 53, 54, 56 Anm. 204, 58. Für die übrige Epik vgl. ss. 58, 60. Die Versuche von MOLÉ, *JA* 1952, ss. 455 ff. (vgl. auch *JA* 1953, S. 271-73), die spätere Epik als Stütze für die Interpretationen DUMÉZIL's zu benutzen, sind hier auch zu nennen; vieles ist überzeugend.

6) Für das Folgende vgl. oben ss. 19 ff., 26 f., und die Darstellung bei DUCHESNE-GUILLEMIN *a.A.*, ss. 24 ff.

Menschen kehren seine Elemente in das Weltall zurück. Diese Makrokosmos-Mikrokosmospekulation ist ganz pantheistisch veranlagt. Der in Ostiran verehrte allerhöchste Gott Ahura Mazdāh ist ein Allgott im pantheistischen Sinn. Das Pantheon ist in seinem Wesen gewissermaßen eingeschlossen.

Die iranischen Hochgötter besitzen also eine kosmische Bedeutung und haben darum eine Naturseite. So ist Ahura Mazdāh deutlich das Himmelsgewölbe, Mithra ist ebenfalls ein Himmelsgott, Vayu und seine Entsprechung Vāta sind die in Bewegung gesetzte Atmosphäre, sie sind der brausende Wind. Die Hochgötter können aber auch einzelne Himmelskörper vertreten. So muss z.B. der Mond einst in Ostiran eine bedeutende Rolle gespielt haben, wie auch Mithra als sichtbarer Vertreter der Sonne ⁷⁾. Ahura Mazdāh selbst hat offenbar auch schon in alten Zeiten unter ostiranischen Stämmen die Sonne vertreten können ⁸⁾.

Aber die Götter haben nicht nur kosmologische, sondern auch soziologische Bedeutung ⁹⁾. Mithra und Ahura Mazdāh üben die Herrschermacht aus, wobei Mithra die juristisch-priesterliche, und Ahura Mazdāh die magische Tätigkeit repräsentiert. Indra-Verethraghna vertritt die Krieger, das gleiche auch Vayu ¹⁰⁾. Mithra muss indessen schon früh in Iran neben seinen juristisch-priesterlichen Funktionen auch die kriegerischen übernommen haben ¹¹⁾. Die nährende und heilende Tätigkeit wird von den zwei Nāhaithya sowie der Göttin Anāhitā vertreten, daneben auch von Pārendi. Die wahren Hochgötter werden von kleineren Gottheiten umgeben, so wie Mithra von Sraoša

7) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, wo aber selbstverständlich nach 15 Jahren etliches zu modifizieren ist. Für Sonne und Mond in Ostiran vgl. auch unten ss. 56, 113, 127.

8) Vgl. WIDENGREN a.A., S. 265 mit Verweis vor allem auf KONOW, *Oriental Studies in Honour of C. E. Pavry*, S. 222.

9) Vgl. zum Folgenden oben ss. 23 ff.

10) Vgl. oben S. 26 f.

11) Vgl. NYBERG a.A., S. 61 f.; WIDENGREN a.A., ss. 104 f., 316 f., 345. Das dieses Verhältnis aber mit WIKANDER, *Vayu I*, ss. 33 f., 72 als eine ziemlich mechanische Übernahme gewisser Eigenschaften Vayus zu verstehen sei, will mir nicht einleuchten. Eher ist wohl „die imperialistische Tendenz“ (dieser Ausdruck stammt von DUMÉZIL) des Herschergottes, der ja eigentlich alle Funktionen der Gesellschaft übernehmen kann, hier die treibende Kraft gewesen. Solche Imitationen, wie die von WIKANDER angenommenen, setzen eine rein literarische Überlieferung voraus, die von WIKANDER selbst (vgl. oben S. 74, Anm. 289) für eine vorassanidische Periode mit Recht verworfen wird.

und Aši. Die funktionelle Götterreihe beschliesst hier in Ostiran das Feuer, Ātar ¹²⁾.

Alle Götter sind in zwei Kategorien geteilt: *ahura* und *daēva*, aber im Gegensatz zu den indischen Verhältnissen sind die Ahuras die Repräsentanten des Guten, die Daēvas diejenigen des Bösen.

Wir wissen vorläufig noch nicht, inwieweit schon in vorzarathustri-scher Zeit gewisse Götter als wirklich böse erschienen. Ursprünglich gar nicht böse waren wohl die mit dem Jahresfest verbundenen Gestalten wie Aži Dahāka, die Gandarwen, die Pairikas u.dgl.m.

Über den Seelenglauben der ältesten avestischen Texte haben wir oben ziemlich ausführlich gesprochen ¹³⁾. Der gemeinsame arische Hintergrund war in mehreren Fällen leicht feststellbar, so bei solchen Begriffen wie *vyāna*, *ahū*, *manah*, *xratu*, *daēna*, *tanū* und *kəhrp*. Sehr komplex ist der Begriff *fravaši*, der in dieser vorzarathustrischen Zeit doch vor allem die Manen bezeichnen muss ¹⁴⁾.

Auch die Eschatologie aus der Zeit vor dem Auftreten Zarathustras, so wie sie sich unschwer aus den Texten zurückgewinnen lässt, weist ja weitgehende Übereinstimmungen mit der entsprechenden indischen Glaubensvorstellung auf ¹⁵⁾.

Seelenvorstellungen und Eschatologie können wir z.T. schon aus den alten Yašt-Texten rekonstruieren. Bei der Apokalyptik ist die Lage nicht so günstig, aber wir haben oben darauf hingewiesen, dass die iranische Apokalyptik ja so weitgehende Übereinstimmungen mit der indischen aufweist und darüber hinaus noch das altarische, pantheistische Weltbild voraussetzt, so dass wir nicht fehlgehen dürfen, wenn wir das Grundsystem der iranischen Apokalyptik bereits für die älteste ostiranische Religion als inhärent existierend annehmen ¹⁶⁾. Wir haben ausserdem noch die Frage gestellt, ob wir nicht für die älteste Zeit mit einer gemeinarischen Spekulation zu rechnen haben, bei der der göttliche Urmensch und seine drei Inkarnationen als die Erlöser jeder der je vier Weltepochen anzusehen sind ¹⁷⁾. Der Urmensch ist ja Sohn und Abbild der pantheistisch gedachten Gottheit ¹⁸⁾, das Weltall aber der Körper des Allgottes ¹⁹⁾ und doch

12) Vgl. oben S. 25.

13) Vgl. oben ss. 30 ff.

14) Vgl. oben S. 33.

15) Vgl. oben ss. 34 ff., besonders S. 36 Anm. 99.

16) Vgl. oben ss. 39 ff.; SÖDERBLOM, *La vie future*, ss. 169 ff.

17) Vgl. oben S. 42.

18) Dieses wird besonders bei Gayōmart ersichtlich: sein Wesen besteht aus

zugleich der Urmensch ²⁰). Der Urmensch, als Erlöser in das Weltall gesandt, erlöst also in der Welt eigentlich sich selbst, was ja in vollkommener Übereinstimmung mit dem iranischen Dogma vom „erlösten Erlöser“ steht ²¹).

Mit diesen Betrachtungen sind wir zu den Urmensch- und Erlösergestalten gekommen, die ebenfalls weithin gemeinarisch sind. Solche wie Yima, Manusciθra und Oraētaona haben ja ihre unmittelbaren Entsprechungen in Yama, Manu und Trita. Der drachentötende Urmensch-Urkönig, welcher beim Jahresfest das mythische Ungeheuer, das selbst eine arische Erscheinung ist, tötet: diese Gestalt wurzelt tief in der indo-iranischen Vorzeit ²²).

Die Makrokosmos-Mikrokosmospekulation hat in dem Vohu Manah als einer kosmischen Potenz eine pantheistische Erlösergestalt geschaffen, die in Indien Mahātman oder Brahma entspricht ²³).

In dieser ältesten Zeit der ostiranischen Religion muss es einen reichen Schatz an Mythen gegeben haben, von welchem heute nur Splitter übriggeblieben sind. Es ist wohl kein Zufall, wenn diese mythischen Fragmente vor allem mit dem Neujahrsfest in Zusammenhang stehen ²⁴).

Um die Gestalt des grossen Drachentöters Keresāspa hat sich ebenfalls ein Zyklus von Mythen gebildet, welche nicht ausschliesslich mit dem Jahresfest zusammenhängen ²⁵).

Im Mittelpunkt sowohl der Mythen wie auch der Riten steht aber selbstverständlich das Jahresfest mit der Tötung des kosmischen Wolken- und Regendrachen als das entscheidende Moment des Festivals ²⁶). Der das Jahresfest beherrschende Gott ist also der krie-

den verschiedenen Elementen, die bei seinem Tod zu ihren ursprünglichen Ursprungsarten zurückkehren, vgl. die Literaturangaben oben S. 20 Anm. 12-13.

19) Vgl. oben S. 19 f., 26.

20) Vgl. oben S. 20.

21) Vgl. zu diesem Grunddogma der iranischen Religion REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1927, ss. 56 ff.; *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, ss. 42, 53 ff., 84 ff.; WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, ss. 7 f.; 17 ff.; ZRGG 4/1952, S. 112.

22) Vgl. oben ss. 45-47.

23) Vgl. oben S. 47 f.

24) Vgl. oben ss. 48 ff.; DUCHESNE-GUILLEMIN *a.A.*, ss. 30-47, wo Yima und Verethraghna behandelt werden, ich aber das Wort „Neujahrsfest“ („La fête de Nouvel An“) nicht entdecken kann.

25) Vgl. oben S. 50.

26) Vgl. oben ss. 51 ff.

gerische Drachentöter — in Iran Verethraghna oder auch Mithra selbst. Aber dieser Gott hat, wie wir gesehen haben, einen Heros als Vertreter, der im Ganzen sein Wesen widerspiegelt: 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎 oder Keresāspa.

Die Drachtentötung ist aber nur der negative Aspekt des Festes, dessen positive Seite die Förderung der Fruchtbarkeit ist. Der Charakter des Festrituals ist nicht nur durch die heroisch-kriegerische Stimmung des Kampfes, sondern ebenso durch den Hieros Gamos, durch phallische Umzüge, fröhliche Ausgelassenheit und Maskeraden sowie durch sexuelle Promiskuität gekennzeichnet²⁷⁾. Zusammen mit Mithra und Yima tritt ein buntes Gemisch der seltsamsten Gestalten auf: Gandarwen und Pairikas, daneben aber auch die scheusslichsten Ausgeburten von Tieren, Menschen und halbtierischen Menschen, und sie alle werden als die Abkömmlinge des Gayōmart bezeichnet. Yima selbst trägt indessen, ebenso wie Faridūn (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎), deutlich gewisse Züge des „roi de carnaval“²⁸⁾. Durch Tierversummungen haben die Festteilnehmer die verschiedenen Rollen beim Jahresfest, dessen fröhlicher Charakter ja stets bezeugt wird, unter sich spielen können²⁹⁾. Inwieweit dieses Neujahrsfest schon in der Zeit vor dem Auftreten des Zarathustra auf dem Wege war, seinen sakralen Typus zu verlieren und in mehr karnevalsmässige Umzüge hinüberzugleiten entzieht sich unserer Beurteilung. Die leidenschaftliche Feindschaft der echtzoroastrischen Bewegung gegen das Jahresfestritual zeugt wohl jedoch dafür, dass zu dieser Zeit das Fest noch immer vollkom-

27) Für den Hieros Gamos vgl. oben ss. 49, 54 f. Zu den Pairikas als männerverführenden Wesen vgl. oben S. 29 f. Hier ist vielleicht auch die „Frau Welt“ (oben S. 30) einzuordnen. Im allgemeinen vgl. auch WIDENGREN, *Orientalia Suecana* 2/1953, S. 90.

28) Für Yima vgl. DUMÉZIL, *Le problème des centaures*, Paris 1929, ss. 70 ff.; *Mitra-Varuṇa*, S. 110 f. (wozu oben S. 46, Anm. 148 zu vergleichen ist), und für Faridūn oben S. 49 (er inszeniert die rituelle Maskerade).

29) Vgl. Faridūn als „der Drache“ versummt, oben S. 49, ferner alle die eigentümlichen Mischgestalten, die im Gefolge Yimas auftreten. Solche Figuren werden z.B. in der Apokalypse Zāmāspik erwähnt Kap. IX als Abkömmlinge des Yima, sind aber in Bundahišn ed. ANKLESARIA S. 107: 3 ff. als aus dem Samen des Gayōmart hervorgehend bezeichnet. Diese sonderbaren Gestalten hat DUMÉZIL schon in *Le problème des centaures*, S. 71 f. als Maskeradenfiguren des Jahresfestes erkannt. Tierversummungen treten auch im islamischen Iran in einem Zusammenhang auf, der deutlich die Verbindung mit den altiranischen Festumzügen aufzeigt, vgl. WIDENGREN, *Orientalia Suecana* 2/1953, ss. 70 f., 90, 100, und Fig. 17.

men ernst genommen und die Riten als heilige Handlungen angesehen wurden ³⁰⁾.

Das tägliche Ritual setzte sich ebenfalls aus Riten der gemeinsamen arischen Zeit zusammen. Das Haomaopfer ³¹⁾, bei welchem die Barsmanzweige getragen wurden ³²⁾, bildete zusammen mit dem Feuersdienst ³³⁾ und den blutigen Opferriten, bei denen der Stier oder das Pferd das vornehmste Opfertier ausmachte ³⁴⁾, den Hauptbestandteil des gewöhnlichen Kultus. Bei besonders wichtigen und bedeutsamen Angelegenheiten wurden auch Menschen geopfert ³⁵⁾.

Die Feuerriten haben aber auch eine offenbar sehr grosse, wenn auch nicht immer greifbare Bedeutung als purifikatorische und lebenserneuernde Handlung gehabt ³⁶⁾. Neben den Feuerzeremonien haben wie in Indien die Wasserpurifikationen eine grosse Rolle gespielt ³⁷⁾.

Inwiefern die Beicht- und Bussriten in das vorzoroastrische Zeitalter Ostirans hineinreichen, kann lediglich eine nicht nur phänomenologisch, sondern auch genetisch-historisch veranlagte Monographie enthüllen ³⁸⁾.

Die Begräbnis- und Trauerriten stimmen im grossen Ganzen vermutlich mit den indischen Bräuchen überein. Wahrscheinlich gab es in Ostiran vor dem Auftreten Zarathustras drei Typen der Bestattung, nämlich Aussetzung der Leichen, Bestattung in der Erde oder in Felsenhöhlen, und schliesslich Verbrennung der toten Körper ³⁹⁾. Die letzterwähnten Bestattungsbräuche stimmen am Besten mit den eschatologischen Vorstellungen, mit dem Seelenglauben und den Feuerriten überein. Aber nicht immer sind religiöser Glaube und Sitte auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Verschiebungen innerhalb des

30) Vgl. oben S. 51 unsere kurze Andeutung.

31) Vgl. oben S. 55.

32) Vgl. oben S. 55.

33) Vgl. oben S. 61.

34) Vgl. oben S. 60.

35) Vgl. oben S. 60 f. Die Skythen als Nordostiranier bezeugen die auch ostiranische Existenz solcher Menschenopfer.

36) Vgl. oben S. 62 f. Es ist wohl kein Zufall, dass bei den in der Nachbarschaft Ostirans lebenden Westtürken des 6. Jh., wo der iranische Kultureinfluss stark gewesen ist, solche purifikatorische Feuerriten vorgenommen wurden, wie dieses aus dem Bericht des byzantinischen Gesandten Zemarchos ersichtlich wird, vgl. DE BOOR, *Excerpta de Legationibus* I, Berlin 1903, S. 192 f. (e Menandro 8).

37) Vgl. oben S. 61 ff.

38) Vgl. oben S. 64.

39) Vgl. oben S. 56.

Brauchturns treten frühzeitig auf und darin liegt wohl der Grund dafür, dass wir auf diesem Gebiet die grössten Inkonssequenzen antreffen. Wir haben darum angenommen, dass alle drei Bestattungstypen, die ja sämtlich — wenn auch für verschiedene Zeiten — für Ostiran belegt sind, in der vorzarathustrischen Zeit, vielleicht in verschiedenen Gegenden und unterschiedlichen Kreisen, ausgeübt wurden.

Das gesamte kultisch-soziale Leben wurde organisatorisch durch verschiedene Bünde, Gesellschaften und priesterliche Genossenschaften vertreten. Anscheinend wurde die Jugend bereits ab 5 bis 7 Jahre in Altersklassen eingeteilt, die unter der Leitung bestimmter Erzieher und Lehrer standen ⁴⁰⁾. Vorläufig ist es aber unmöglich für uns festzustellen, ob etwa jeder der drei Stände, der Krieger-, der Priester- und der Bauern-Hirtenstand, ihre eigene Jugend für sich erziehen und ausbilden liess. Diese Annahme scheint uns aber die einleuchtendste zu sein. Greifbar werden uns eigentlich nur diejenigen Bünde, die man als „Männerbünde“ bezeichnen kann ⁴¹⁾. Ihr Kultus wird hauptsächlich, abgesehen von der Beteiligung an der Drachentötung beim Jahresfest, durch gewisse chthonische und phallisch-sexuelle Betätigungen gekennzeichnet. Die von ihnen verehrten Götter sind mehr oder weniger Vertreter der kriegerischen Funktion der Gesellschaft. Es ist aber möglich, dass sie rein sozial gesehen nicht nur aus dem zweiten, sondern auch aus dem dritten Stand rekrutiert wurden ⁴²⁾. Es scheint deshalb nicht ausgeschlossen zu sein, dass auch die Götter des dritten Standes, die von Zoroastrismus verpönten Nāhāithyas und Anāhitā, sich bei ihnen einer grossen Verehrung erfreut haben ⁴³⁾.

40) Vgl. WIDENGREN, *Feudalismus im alten Iran*, Kap. III; *Orientalia Suecana* 2/1953, ss. 60 f., 90.

41) Vgl. oben S. 65 ff. und WIDENGREN, *Orientalia Suecana* 2/1953, S. 60 f.

42) Diese Feststellung möchte ich als Berichtigung meiner Darlegungen oben ss. 65 ff. aufgefasst haben. Untersuchungen, die ich nach Abfassung des ersten Artikels anstellte, und die sich mit der politischen, sakralen und mimisch-dramatischen Aktivität des dritten Standes in der indo-europäischen Gesellschaft befassen, machen es notwendig die Sachlage so zu umreissen, dass sich um einen kriegerisch-adeligen Führer als „Grossmeister“ Anhänger aus dem dritten Stand als „Lehrlinge“, als Jungmannschaft, geschart haben, vgl. WIDENGREN, *Orientalia Suecana* 2/1953, S. 61 f., 90; vgl. auch ALFÖLDI, *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 47/1951, ss. 11 ff.

Ich möchte indessen hervorheben, dass diese Problemstellungen noch ganz neu sind, und dass daher dieser grosse Problemkomplex eben nur etwas tastend in Angriff genommen worden ist.

43) Der Beweis dafür würde eben darin liegen, dass diese Götter von der zoroastrischen Bewegung abgelehnt wurden. Es wird ja doch immer klarer, dass der

Inwieweit sich auch der Priesterstand in älteren Zeiten zu solchen bündnisartigen Scharen organisierte bleibt noch unsicher. Gewisse Umstände, scheinen jedoch eine positive Antwort dieser Frage zu befürworten, was unten diskutiert werden wird ⁴⁴⁾).

Die einzelnen Priesterklassen sind mit den entsprechenden indischen zu vergleichen. Solche Kategorien wie *zaotar*, *āθravan*, *usig*, *kavi* und *vifra* finden in Indien ihre genauen Entsprechungen. Dasselbe gilt auch für den Ἀγγάρης, der aber nur im Westen belegt ist. Der Name des ostiranischen *kar(a)pan* deutet ebenfalls auf einen gemeinarischen Ursprung. Der Hass des Zoroastrismus gegen *usig*, *kavi*, *vifra* und *kar(a)pan* weist wohl darauf hin, dass diese Priesterklassen in dem vorzoroastrischen Ostiran einflussreiche Vertreter des indo-iranischen Religionstypus waren ⁴⁵⁾).

Hinsichtlich der Kultstätten gibt es keine Andeutungen, die für das Vorhandensein ausgebauter Kultstätten sprechen, sondern alles spricht eher für eine Verrichtung der Kulthandlungen unter freiem Himmel ⁴⁶⁾).

Wir haben bereits hervorgehoben, dass mit dem Nichtvorhandensein von Tempeln und Kultbildern ⁴⁷⁾ auch die ausschliesslich mündliche Überlieferung der heiligen Traditionen Hand in Hand ging ⁴⁸⁾). So waren also die von den Opferpriestern gesungenen Yašts lediglich mündlich überliefert ⁴⁹⁾).

Schon in dieser ältesten Zeit muss der ostiranische Häuptling oder König ein sakrales Amt verwaltet haben, und zwar etwa vom gleichen Typus wie in Indien ⁵⁰⁾). Die Yašts erwähnen oft die Opferhandlungen ihrer fürstlichen Helden, und der König amtiert als Opferpriester (Yt. 5; 9; 15; 17) ⁵¹⁾).

Zoroastrismus gerade die Götter der seitens der Männerbünde vertretenen „Volksreligion“ (über diesen Begriff vgl. unten S. 127 f.) grundsätzlich abzuschaffen bestrebt war.

44) Vgl. unten S. 66 ff.

45) Vgl. oben S. 68.

46) Vgl. oben ss. 70 ff.

47) Vgl. oben S. 71.

48) Vgl. oben S. 72 f.

49) Eben darum scheint es mir zweifelhaft, ob die von WIKANDER angenommenen literarischen Operationen in der alten, schriftlosen Zeit überhaupt möglich waren, vgl. oben S. 73 f. und II, S. 49 Anm. II.

50) Vgl. oben ss. 80 ff. Der Priestertitel *kavi* ist darum die Bezeichnung dieser ostiranischen sakralen Könige.

51) Vgl. oben S. 61.

Aber er ist noch mehr als eine rein menschliche Gestalt. Er ist der Kosmosherrscher, von dessen Glück der ganze Kosmos abhängig ist. Er ist es ferner, der durch seinen Hieros Gamos die Fruchtbarkeit bringt⁵²). Und er selbst ist eine Inkarnation sowohl der friedlichen Sonnenkönige wie der kriegerischen Mondkönige. In viel späterer Zeit wird dieses auf dem Reliquiar des indo-skythischen Königs Kanishkas sehr hübsch zum Ausdruck gebracht dadurch, dass der Herrscher seine Investitur sowohl von der Sonnen- wie auch von der Mondgottheit empfängt⁵³). Hier liegt wohl doch ein altes Erbe vor, ebenso wenn man unter der Regierung eines guten Königs die goldenen Tage Yimas wieder zu erleben glaubt, so dass der neue Fürst wie der inkarnierte Yima erscheint. Der heroische Aspekt seines Wesens ist aber auch deutlich zu erkennen: er ist ja beim Jahresfest der Drachentöter, der mit der Keule — eben die Waffe der späteren ostiranischen Könige indoskythischer Abstammung wie Kanishka — den Drachen zerschmettert.

Die königliche Geburtslegende, welche mit der indischen so manchen gemeinsamen Zug aufweist, ist unter Zugrundelegung des indischen Materials teilweise aus der Zarathustralegende, und teilweise aus den epischen Erzählungen über Faridūn zu rekonstruieren.

Aus der Welt der Götter stammend, was durch seine himmlische Feuernatur ersichtlich wird, kehrt der göttliche König nach seinem Tode durch dasselbe himmlische Element zur Götterwelt zurück⁵⁴). Als ein inkarnierter Gott, als ein verkörperter göttlicher Erlöser, erscheint er nur für kurze Zeit auf Erden⁵⁵). In der sein Haupt umgebenden Aureole, den Glücksglanz, *xvarnah*, enthaltend, tut sich dieses sein göttliches Wesen kund⁵⁶). Sein göttliches Gesicht strahlt

52) Vgl. oben S. 54 f.

53) Vgl. die gute Abbildung bei BACHHOFFER, *Die frühindische Plastik* II, Pl. 148, Firenze-München 1929. Für den ostiranischen Ursprung dieser Verbindung des Königs mit Sonne und Mond spricht der Umstand, dass die parthischen Herrscher seit Arsaces sich *Solis fratres et Lunae* nannten, Ammianus Marcellinus XXIII 6, 5.

54) Vgl. oben S. 57 Anm. 206; 62 f. mit Anm. 237, mit WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 359.

55) Vgl. oben S. 81.

56) Vgl. oben S. 57 f. über das *xvarnah*; ferner BAILEY, *Zoroastrian Problems*. Kap. I (wo jedoch zu restriktiv nur die Bedeutung „Glück“ angenommen wird); vgl. MENASCE, *JA* 1943, S. 337 f.; NYBERG, *a.A.* ss. 71 ff.; WIDENGREN, *a.A.* ss. 151 ff., 170 ff., 372 ff.; BARR, *Festskrift til L. L. Hammerich*, Kopenhagen 1952, S. 32 f. (wo richtig hervorgehoben wird, dass der von BAILEY supponierte Unterschied zwischen einer profanen und einer sakralen Sphäre in der altiranischen

diesen sonnenähnlichen Glanz aus, den der gemeine Mann nicht ertragen kann⁵⁷). So ist der Herrscher wirklich, wie er in späteren Zeiten in Ostiran genannt wird, „der Gott der Götter“⁵⁸).

Ein schwieriges Problem ist die Frage, inwieweit das indo-iranische religiös-soziale System mit seinem Pantheon funktioneller Götter schon aufgelöst ist, so dass die einzelnen Hochgötter mit je ihrem Kreis von Verehrern als die höchsten und dominierendsten hervortraten. Mit anderen Worten: inwiefern sind wir berechtigt von einer „Mithragemeinde“, oder von einer „Ahura Mazdähgemeinde“, oder von einer „Vayugemeinde“ zu sprechen?⁵⁹). Diese Frage müssen wir vorläufig offen lassen.

2. In diesem altarisches, dem vedischen indischen wohl so ziemlich vollständig entsprechenden Milieu bedeutet das Auftreten Zarathustras einen völligen Umbruch. Über die Zeit dieses Auftretens, den Schauplatz seines Wirkens, über die nähere Bedeutung seiner religiösen Aktivität sowie die Einordnung seines Typus in die bisher bekannte Typologie der Religionsphänomenologie gehen die Meinungen noch immer weit auseinander.

Diese Meinungsverschiedenheit hängt zum grössten Teil mit der ungewöhnlichen Schwierigkeit des rein philologischen Verständnisses

Periode kaum bestanden habe). Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei BAILEY *a.A.* ss. 75-77. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass der Glücksglanz als eine das Haupt des Königs umgebende Aureole besonders in der ostiranischen Kunst anzutreffen ist, vgl. die indo-skythischen Münzen und die Malereien aus Afghanistan und Turkestan, vgl. z.B. *Délégation franç. en Afghanistan*, Mem. 3, Pl. LXIV; VON LE COQ, *Die buddhistische Spätantike*, Neue Bildwerke III, Taf. 14.

57) Vgl. vorläufig WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 264 f.; HT 64/1944, S. 430.

58) Vgl. SPULER, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, ss. 312, 357.

59) NYBERG *a.A.* ss. 62 ff. spricht von einer „Mithragemeinde“, nicht aber von einer Ahura Mazdäh-Gemeinde, sondern von der „Gäthägemeinde“, *a.A.* ss. 86 ff. WIKANDER rechnet vielleicht in seinem Buch *Vayu* I nicht damit, dass die Vayuverehrer eine wirkliche „Gemeinde“ konstituiert hatten, spricht aber der Vayuverehrung unter den Kriegen eine derart grosse Bedeutung zu, dass man hier von einer „Gemeinde“ im Sinne NYBERG's sprechen könnte. NYBERG selbst verwendet übrigens in *Illustreret Religionshistorie*, 2. Aufl., Kopenhagen 1948, hrsg. JOHS. PEDERSEN den besseren Terminus „religionskrets“. Was Mithra anbelangt, so drückt sich NYBERG, *Die Religionen*, S. 58 ganz klar aus: „Die alten echten Stücke lassen keinen Zweifel daran, dass er tatsächlich als der höchste Gott betrachtet wird, und dass Ahura Mazdäh ursprünglich in dieser Umgebung nichts zu schaffen hatte.“ Ich selbst bin in *Hochgottglaube* NYBERG gefolgt, finde aber nunmehr die Frage schwer zu beantworten.

der Gesänge Zarathustras, der Gāthās, zusammen, Man beginnt zwar allmählich in die poetische Technik des alten Sängers einen gewissen Einblick zu bekommen⁶⁰), aber wir sind doch noch weit davon entfernt, die Gāthās tatsächlich mit Sicherheit übersetzen zu können.

Über die Zeit Zarathustras lässt sich allerdings nichts Bestimmtes sagen. Nur durch indirekte Berechnungen können als Zeitpunkt so unbestimmte Zahlen wie die Periode 1000-600 v. Chr. gewonnen werden⁶¹). Dagegen kann auf Grund der Sprache von Zarathustras eigenen Gesängen mit Sicherheit angenommen werden, dass Zarathustra im Osten Irans gewirkt hat, denn es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die gathische Sprache ein altostiranischer Dialekt gewesen ist⁶²). Gewisse Indizien könnten vielleicht sogar auf eine bestimmte ostiranische Landschaft hindeuten, nämlich auf Xwārizm⁶³) oder Baktrien⁶⁴) oder Sogdien⁶⁵). Die früheren Versuche, Zarathus-

60) Vgl. den oben S. 19, Anm. 2. angeführten Aufsatz von SCHAEDEr und ferner *Corona* 9/1939-40, ss. 590 ff.; gewisse Beobachtungen und Beispiele bei DUMÉZIL, *Naissance d'archanges*, ss. 72 ff. und bei NYBERG, *Die Religionen*, ss. 174 f., 444-46; LOMMEL, *ZII* 10/1935-36, ss. 103 ff. Eine Untersuchung zur Komposition der Gāthās, an Y. 47 illustriert, ist soeben von LENTZ, *ZDMG* 103/1953, ss. 324 ff. vorgelegt worden. [Vgl. nunmehr auch *Donum Natalicium* H. S. Nyberg oblatum, Uppsala 1954, ss. 41 ff.]. ALTHEIM hat das Thema „Zarathustra als Dichter“, *Paideuma* 3/1944-49, ss. 256-278 behandeln wollen und jedenfalls einige gute Einzelbeobachtungen geben können. Dagegen ist das Kapitel „The Gāthās: Literary Features“ in MOULTON, *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge 1911, ss. 80-86 recht enttäuschend. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, befasst sich nicht mit Komposition und Stil der Gāthās.

61) Vgl. GEIGER, *SBBAW* 1884: 2; HENNING, *Zoroaster*, Oxford 1951, S. 35 f., und BARR, *Festschrift Hammerich*, Kopenhagen 1952, S. 26 f. Die ältere Untersuchung von JACKSON, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899 kann wegen mangelnder Klarheit und kritischer Schärfe nur als Materialsammlung dienen. Die kritiklose Abhängigkeit des Verf. von der einheimischen Tradition wirkt manchmal naiv, vgl. die Besprechung von SÖDERBLOM, *RHR* 40/1899, ss. 427-37, bes. ss. 430 ff. Der Versuch HERZFELD's, Zarathustra als Zeitgenossen des Hystaspes, des Vaters des Grosskönigs Darius, anzusetzen, findet wohl hier und da einen Bundesgenossen (ALTHEIM z.B.), aber die überwältigende Mehrheit aller zuständigen Beurteiler hat diese unmögliche Theorie abgewiesen, vgl. auch NYBERG a.A. ss. 356 ff.; SCHAEDEr, *Corona* 9, S. 581 f.; BARR a.A. S. 26; CHRISTENSEN, *Die Iranier*, in *HAW* III, 1: 3, III, I, München 1933, E. 213 gibt eine Übersicht über die ältere Literatur.

62) Vgl. NYBERG a.A., S. 49; HENNING a.A., S. 44. SÖDERBLOM a.A. S. 436 ist ganz klar.

63) HENNING a.A., S. 44 f.

64) An Baktrien wurde oft in der älteren Forschung gedacht, z.B. MOULTON, *Early Zoroastrianism*, IX, ss. 83 f., 90.

65) Zwischen Oxus und Jaxartes lokalisiert NYBERG das Wirken Zarathustras.

tra im Westen zu lokalisieren, haben sich also nicht durchsetzen können, wenn sie auch dann und wann wiederholt werden ⁶⁶).

Auch der Versuch, durch chronologische Anordnung der Gāthās eine relative Chronologie im Leben des Religionsstifters zu gewinnen, kann nicht als überzeugend angesehen werden ⁶⁷).

Die Bedeutung der religiösen Aktivität Zarathustras hängt mit zwei, leider wiederum umstrittenen Punkten zusammen, 1. mit der Lage der iranischen Religion bei seinem Auftreten und 2. dem eigentlichen Sinn seiner an sich schon recht klaren Verkündigung sowie seines Wirkens.

Wir haben oben zu dem ersten Punkt Stellung genommen, indem wir versuchten das zusammenzufassen, was heute über die iranische Religion vor dem Erscheinen Zarathustras gesagt werden kann. Nach unserer Auffassung muss Zarathustra als ein grosser Reformator betrachtet werden ⁶⁸). Eine einstimmige Tradition deckt sich mit seinen eigenen Worten (Y. 46: 1), wenn bezeugt wird, dass er anfänglich auf den stärksten Widerstand gestossen sei. Es liegt keinerlei Grund vor, diesen Punkt anzuzweifeln. Demnach war die Lage also die, dass Zarathustra mit einer neuen Verkündigung hervorgetreten ist, an welcher seine Zeitgenossen Anstoss nahmen. Es kann fernerhin auf Grund der Worte in den Gāthās nicht bezweifelt werden, dass sich Zarathustra in schärfster Weise gegen die alten indo-iranischen Formen der Götterverehrung wandte. Blutige Opfer und Haoma-Rausch werden unbedingt verworfen. Die alten Götter finden wir nicht bei ihm, sondern sie werden durch die geistigen Wesen, Amesha Spentas, die „Heiligen Unsterblichen“, ersetzt ⁶⁹). Wie wir bereits gesehen haben, kann nach DUMÉZIL's Forschungen nicht mehr daran gezwei-

66) Vgl. oben II, Anm. 61. Der Versuch HERZFELD's stösst tatsächlich auf die grössten Schwierigkeiten und der Verf. muss sich über alle philologischen Tatsachen hinwegsetzen. Er wurde durch TEDESCO, *MO* XV, ss. 255-257 irregeführt, wo dieser Forscher die avestische Sprache als medisch bezeichnen wollte.

67) Vgl. LENTZ *a.A.*, S. 341, wo gegen die Versuche von DUCHESNE-GUILLEMIN (zuletzt in *La Nouvelle Clio* 5/1953, ss. 31 ff.) und TAVADIA Stellung genommen wird.

68) Gegen NYBERG *a.A.*, S. 202, wo er sagt: „Es findet sich keine Spur von einem ‚Reformator‘ bei ihm.“ Vgl. dagegen DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges* S. 185: „Il y a eu réforme, révolution religieuse“, und S. 63: „une révolution systématique, moralisante“. Später in seiner schwedischen Darstellung in *Illustreret Religionshistorie*, hrsg. PEDERSEN, Kopenhagen 1948, S. 470 sagt aber NYBERG ganz zutreffend: „I denna kris avslöjar sig Zarathustra som en av religionshistoriens nydanare och en religiös personlighet av stora mått“.

69) Für *spənta* hat nunmehr LENTZ *a.A.*, S. 330 f. die Übersetzung „heilwirschend“ vorgeschlagen.

felt werden, dass die Amesha Spentas eine spiritualisierende Umdeutung der funktionellen Götter der indo-iranischen Gesellschaft darstellen ⁷⁰).

Ein sehr umstrittener Punkt ist aber der, wie lang dieser spiritualisierende Prozess bereits vor Zarathustra im Gange war, ob z.B. schon früher Ahura Mazdāh ein unter den iranischen Stämmen gebrauchter Name des höchsten Gottes gewesen ist. Dieses wird von TAVADIA energisch bestritten ⁷¹). Er geht von der Beobachtung aus, dass der Gottesname Ahura Mazdāh in keiner früheren Quelle als der der Gāthās zu finden sei ⁷²). Er führt unter Benutzung der syntaktischen Observation von MARIA WILKINS SMITH aus, dass *mazdāh* kein integrierender Bestandteil des Gottesnamens ist, sondern nur ein Aspekt, weshalb das Vorkommen von *mazdāh* die sich auf den Gott Ahura beziehenden verbalen und pronominalen Formen beeinflusst hat. Aus diesem Grunde sieht er es als einen Irrtum an, von dem höchsten Gott in den Gāthās als „Ahura Mazdāh“ zu sprechen. Zarathustra habe nicht einen älteren Namen eines älteren Gottes entlehnt oder den Namen eines älteren Gottes verändert ⁷³). Das Kompositum Mithra-Ahura ⁷⁴) kann eine vorzarathustrische Existenz des Ahura Mazdāh nicht beweisen, weil es nämlich keinen Anlass gibt, Ahura in diesem Kompositum mit Ahura Mazdāh zu identifizieren ⁷⁵). Dieses letzte

70) Vgl. oben S. 23.

71) Vgl. ZDMG 100/1950, ss. 238 ff.; JBBRAS XXVIII/1953, ss. 175 ff.; ZDMG 103/1953, S. 346 f.

72) Der Name „Mazdaka“, d.h. eigentlich Mašdaku im „gebrochenen“ Prisma Sargons II 17, 28 wird als Indizium eines Gottesnamens Mazdā, verworfen. Hinzuzufügen wäre auch Mašdaauku (ausser Mašdaku) in THUREAU-DANGIN, *Une Relation de la huitième campagne de Sargon*, Paris 1912, S. 10: 45 (48-49). Für den Namen Mašdaku vgl. auch KÖNIG, *Älteste Geschichte der Meder und Perser* (AltO 33: 3-4), Leipzig 1934, S. 57 f., und NYBERG a.a., ss. 48 f., 485, sowie für das ganze Problem unsere Darstellung unten S. 82.

73) Vgl. besonders die Formulierungen ZDMG 103/1953, S. 346 f.

74) Vgl. oben S. 26.

75) Vgl. JBBRAS XXVIII/1953, S. 175 unter Berufung auf HILLEBRANDT, ZII 4/1926, ss. 207 ff. Wenn TAVADIA auch DUMÉZIL in derselben Richtung auslegen will unter Heranziehung seiner Aussage, dass dieses Kompositum „un fossile, antérieur et extérieur à la promotion d'Ahura Mazdāh“ sei, *Naissance d'Archanges*, S. 82, so glaube ich bestimmt sagen zu können, dass er damit DUMÉZIL vollkommen missverstanden hat. Tatsächlich fährt nämlich DUMÉZIL unmittelbar danach fort: „car c'est vraiment raffiner, et dans le vide, que de penser que l'Ahura qui figure dans ce composé n'est 'pas encore' l'Ahura destiné à devenir le grand dieu“. Ausgehend von diesem Kompositum Miθra.ahura = Mitrā-varuṇā baut ja DUMÉZIL seine ganze Beweisführung für die Gleichstellung Mithra =

Argument ist aber in der Tat unmöglich aufrecht zu erhalten ⁷⁶⁾. Und was die syntaktischen Verhältnisse in den Gāthās anbelangt, so hat NYBERG u.E. diese Verhältnisse korrekt interpretiert, wenn er von dem „losen“ Gebrauch des Namens Ahura Mazdāh sagt, dass man nicht berechtigt wäre daraus zu schliessen, „dass Ahura Mazdāh in den Gāthās ein noch im Werden begriffener Gottesname sei, was bedeuten würde, dass er eine Neuschöpfung Zarathustras wäre“ ⁷⁷⁾. Es bleibt also dabei, dass Ahura Mazdāh derselbe Gott wie Varuṇa ist, was ja eigentlich wegen des Kompositums Mithra-Ahura (= Mitra-Varuṇa) als selbstverständlich erscheint.

Im Allgemeinen darf man wohl als sicher annehmen, dass es Zarathustra gewesen ist, der die Amesha Spentas als die Aspekte des Höchsten Gottes anstelle der funktionellen Götter eingeführt hat. Ehe nicht konkrete Gegengründe angeführt werden können ist es wohl methodisch sicherer, bei dieser Annahme zu bleiben und hier einen wirklich neu geschaffenen Einsatz seitens Zarathustras zu sehen. Es lassen sich nun jedoch gewisse Argumente anführen, die dafür sprechen, dass Zarathustra von einer schon vorhandenen Spiritualisierung der iranischen Religion ausgegangen ist. Wie gut er in seiner Lehre über die Amesha Spentas in Übereinstimmung mit gewissen Entwicklungstendenzen der indo-iranischen Religion stand, ist für uns aus mehreren Umständen leicht ersichtlich. Ein solcher Amesha Spenta wie Ārmaiti ist ja offensichtlich dieselbe Gestalt wie ved. *arāmati*, „richtiges Denken“, und sollte demgemäss auch Aramati gelesen werden ⁷⁸⁾. Hier ist die Verbindung zwischen vedischer und gathischer Begriffsbildung ja mit Händen zu greifen. Ebenso deutlich sind die Übereinstimmungen der religiösen Begriffsbildung in solchen Fällen wie Aša (Arta) = Rta, welche noch in Y. 33:5 die in Verbindung mit Aša auftretende Pfadvorstellung in dem kosmischen Pfad des

Mitra, Ahura = Varuṇa, *ib.* auf. Vgl. ferner seine klare Stellungnahme in *Les dieux des indo-européens*, S. 41: „et l'on comprend que la forme iranienne de l'«asa»², du Seigneur, par excellence, de Varuṇa, ait servi à Zoroastre, justement, dans un effort de ce genre, à concevoir son Dieu unique, «Ahura» Mazdāh, le Seigneur Sage.“

⁷⁶⁾ Vgl. die vorige Anm.

⁷⁷⁾ *Die Religionen*, S. 95.

⁷⁸⁾ Vgl. zuletzt LENTZ *a.A.*, S. 328 Anm. 2, und früher z.B. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, S. 79 f.; NYBERG *a.A.*, S. 109 f., 444; DUMÉZIL *a.A.*, S. 171 f., alle gegen den Versuch BAILEY's, *BSOS* 7/1935, S. 142, das iranische Wort von dem indischen zu trennen.

Ṛta, mit welchem der von den Menschen zu bewandelnde Pfad des Ṛta identifiziert ist, ihre genaue Entsprechung hat⁷⁹⁾. Besonders aus dem Umstand, dass „auch das vedische *ṛtá* personifiziert worden ist“, hat man gefolgert, „dass auch die Personifikation des Aša nicht eine von Zarathustra eingeführte Neuerung ist“⁸⁰⁾. Und DUMÉZIL hat durch Hinweis auf die in den Achämenideninschriften auftretende Vorliebe für eine der gathischen Sprache ähnliche, aber von ihr verschiedene, von Abstraktionen gesättigte theologische Ausdrucksweise auf ein schon vor Zarathustra vorhandenes Stadium eines spiritualisierenden Mazdaismus schliessen wollen⁸¹⁾. So dürfte es wohl als wahrscheinlich anzusehen sein, dass bereits vorhandene Tendenzen in dem Werk Zarathustras abschliessend zum Ausdruck gekommen sind⁸²⁾.

Das in der Gāthā-Forschung umstrittenste Problem aber bleibt die phänomenologische Bestimmung des religiösen Typus des Zarathustra. Dass diese Frage so eifrig, ja, manchmal übereifrig diskutiert wird, hängt wohl mit einem methodischen Problem zusammen, welches zwar nicht auf diese einzelne Fragestellung sich beschränkt, aber doch hinsichtlich der Person Zarathustras und seines religiösen Typus sowie seiner Verkündigung für gewöhnlich die Forscher in zwei verschiedene Lager teilt, nämlich mit der Berechtigung der ethnologischen Methode als Hilfswissenschaft. Tatsächlich ist ja die Anwendung der ethnologischen Methode auf dem iranistischen Gebiet sehr alt. SÖDERBLOM z.B. hat sie vor über 50 Jahren in *La vie future* mit solchem Enthusiasmus benutzt, dass sich bei ihm das ethnographische Material auf Kosten des iranischen gar zu breit gemacht hat. Nun haben besonders NYBERG und der Referent in ihren Hauptarbeiten die Ethnologie zur Hilfe herangezogen, um dadurch Vergleichsmaterial zur Deutung der iranischen Religionen zu erhalten. Gegen eine solche,

79) Vgl. GEIGER, *Die Amesha Spentas*, Wien 1916, S. 168, 177. Wenn NYBERG a.A., S. 126 den Ausdruck in Y. 33: 5 „die gerechten Wege hin zu Aša“ als „für uns nicht ganz deutlich“ bezeichnet, so hat er offenbar nicht an die von GEIGER herausgearbeitete Übereinstimmung mit Ṛta gedacht.

80) GEIGER a.A., S. 199.

81) DUMÉZIL a.A., S. 63.

82) Man kann in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass der für den Zoroastrismus so bezeichnende Ausdruck „Gedanke, Wort, Tat“ (vgl. NYBERG a.A., S. 166) sich bereits in Rigveda findet, wie DARMESTER, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877, ss. 8 ff. unterstrichen hat, dort aber typischerweise mit liturgischem Sinn. Auch in diesem Fall hat Zarathustra mit alten Formulierungen gearbeitet: avest. *humata, hūxta, hvaršta*: ved. *sumatī, sūktā, sukṛtā*.

auch von vielen anderen Forschern ausgeübte Methode ⁸³⁾ haben nicht nur von der deutschen nationalsozialistischen Ideologie stark beeinflusste Forscher ⁸⁴⁾, sondern auch hiervon unberührte Iranisten leidenschaftlichsten Einspruch erhoben ⁸⁵⁾.

Die zuletzt genannte Kritik hat, durch TAVADIA repräsentiert, auch DUMÉZIL als ihren Bundesgenossen anführen wollen ⁸⁶⁾, was jedoch nicht berechtigt ist, da ja dieser Forscher selbst ethnographisches Material heranzieht, um die indoeuropäischen religiösen und sozialen Verhältnisse zu beleuchten ⁸⁷⁾. Des weiteren ist die Kritik TAVADIAS dadurch diskreditiert, dass er eine Reihe von Wertungen bei der Beurteilung der geschilderten Tatsachen einführt ohne zu bedenken, dass die Religionsgeschichte als historische Disziplin objektive Forschung, und nicht subjektive Werturteile zu leisten hat, und weiter offenbar ohne sich überhaupt über die in Werturteilen eingeschlossenen Schwierigkeiten Rechenschaft zu geben. Dieses ist eine bekannte Schwierigkeit, die derartige Werturteile in rein persönliche Ergüsse verwandelt, welche jedes wissenschaftlichen Wertes entbehren.

83) Ich nenne als ein typisches Beispiel LOMMEL, *WuS* 19/1938, S. 244 mit Anm. 1, wo bei der Exegese von Y. 32: 10 auf einen polynesischen Mythos rekurriert wird.

84) Vor allem WÜST, *ARW* XXXVI/1940, ss. 234-249; vgl. auch PAUL, *ARW* 1940, ss. 215-234.

85) Vor allem TAVADIA, *JBBRAS* XXVIII/1953, ss. 172-74.

86) TAVADIA hat die Besprechung, die DUMÉZIL, *RHR* 123/1941, ss. 206-214 über NYBERG, *Die Religionen*, und WIDENGREN, *Hochgottglaube*, publizierte, a.A., S. 172 als Stütze angeführt. Leider war ihm diese Besprechung nicht zugänglich (es wäre vielleicht besser gewesen, sie vorher eingesehen zu haben), sondern er hat sich mit einem kurzen Referat WIKANDER's (briefliche Mitteilung) begnügen müssen, das er in folgenden Form S. 172 anführt: „DUMÉZIL shows in a masterly and convincing manner how NYBERG confuses philological and ethnological research, and why the Gathas do not admit an ethnological analysis.“ Vorausgesetzt, dass hier die *verba ipsissima* WIKANDER's vorliegen — und zwar in unverkürzter Form — muss leider gesagt werden, dass dieses Referat kein adäquates Bild der eigentlichen Intentionen DUMÉZIL's zu vermitteln vermag. Es wäre ja höchst sonderbar, wenn DUMÉZIL — selbst auch Ethnologe — den Stab über die Ethnologie als Hilfswissenschaft bei der Gāthā-Exegese brechen würde! Was DUMÉZIL an NYBERG auszusetzen hat, ist die nicht prinzipiell durchdachte, sondern mehr zufällige Art (vgl. auch das Beispiel LOMMEL's), mit welcher NYBERG seine „ethnologischen Parallelen“ (wie er sie nennt) verwendet. Bezeichnenderweise hat DUMÉZIL nichts dagegen einzuwenden, dass der Referent in *Hochgottglaube* von einer, im einleitenden Teil vorgelegten, ethnologischen Materialsammlung ausgehend, das iranische Material mit Hilfe der ethnographischen Tatsachen interpretierte.

87) Als instruktives Beispiel nenne ich: *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, ss. 128-130.

Prinzipiell gesehen aber kann man TAVADIA in einem wichtigen Punkt ohne weiteres Recht geben, ein Punkt, den er hätte entschieden mehr unterstreichen sollen⁸⁸⁾: die ethnologischen Parallelen sollten, wenn möglich, aus angrenzenden Kulturen oder verwandten Völkern geholt werden, so dass sich aus dem phänomenologischen Vergleich eine geschichtlich-genetische Untersuchung entwickeln kann. Es ist dieses eine Supplierung, wie sie DUMÉZIL gefordert hat⁸⁹⁾. Besser, als die afrikanischen Hirtenvölker zum phänomenologischen Vergleich zu den iranischen Hirtenvölkern heranzuziehen⁹⁰⁾, wäre es unbedingt, einerseits die entsprechenden indischen religiösen Vorstellungen und andererseits die der eurasischen Jäger-, Fischer- und Hirtenvölker zu analysieren und zu vergleichen⁹¹⁾. Die afrikanischen Tatsachen haben daneben aber ihren grossen phänomenologischen Wert, weil sie manchmal unseren Blick auf bisher unbeachtet gebliebene Verhältnisse lenken und auf diese Weise nicht nur der religions-phänomenologischen, sondern auch der rein religionsgeschichtlichen Untersuchung dienen können.

Die ethnologische Methode an sich ist also vollkommen berechtigt, darüber ist kein Wort zu verlieren, denn die schon erreichten Resultate haben sie gerechtfertigt. Nur muss man sich über ihre prinzipielle Tragweite im Klaren sein und sich bei der Heranziehung des ethnographischen Materials konsequent verhalten. „Das wirr zusammengegraffte Material 'primitiver' Vorstellungen haben wir fernzuhalten.“ Diesem Wort REITZENSTEIN's ist unbedingt beizupflichten⁹²⁾.

NYBERG, der durch seine Arbeitsweise diesen Streit über die Be-

88) Vgl. TAVADIA, *a.A.*, S. 174.

89) Vgl. *RHR* 123/1941, S. 210, 212.

90) Wie ich es in *Hochgottglaube* getan habe. Hier ist daran zu erinnern, dass DUMÉZIL sein in Anm. 87 erwähntes Beispiel von den nordamerikanischen Indianern holte, LOMMEL seine Exemplifikation von den Polynesiern. Das kommt prinzipiell gesehen auf dasselbe heraus. WIKANDER selbst hat übrigens die „ethnologischen Parallelen“ nicht verschmäht, vgl. *Der arische Männerbund*, ss. 68 Anm. 2, 3; 75 Anm. 2-3; 78 Anm. 3; 80 Anm. 3; 82 Anm. 1; 85 Anm. 1-2.

91) Etwas in dieser Richtung habe ich später nachzuholen versucht in *Religionens värld*, ss. 61-65 (über die indischen Verhältnisse kurz ss. 69-71). Eine, auch auf eigener Feldforschung fussende Gesamtdarstellung gab HOLMBERG-, HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, ss. 140-153. Über die Gottesvorstellungen der türkischen, mongolischen und finnisch-ugrischen Völker vgl. ferner ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, ss. 63-67; sehr ausführlich SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX-X, Münster 1949-1952.

92) REITZENSTEIN, Weltuntergangsvorstellungen in *KA* 24/1924, S. 199 Anm

rechti gung der ethnologischen Methode auf dem Gebiet der iranischen Forschung ausgelöst hat, wollte Zarathustra als einen berufsmässigen Priester und Sänger, als einen professionellen Ekstatiker, archaischen Theosophen und Prototypus der späteren Derwische in Iran, als den ersten Apokalyptiker und Mahdī, als das Urbild des „vollkommenen Menschen“ erklären und zur Deutung der religionsgeschichtlichen Stellung Zarathustras auch das ethnographische Material des asiatischen, einschliesslich des skythischen Schamanismus, heranziehen⁹³⁾. Diese an sich ja sehr nuancierte Deutung der Persönlichkeit sowie geschichtlichen Bedeutung des iranischen Religionsstifters wird von den Gegnern nun dahin verdreht, dass NYBERG Zarathustra nur als einen gewöhnlichen Schamanen⁹⁴⁾, ja sogar als einen „Witchdoctor (!)⁹⁵⁾ habe erklären wollen. Eine derartige Verdrehung der Intentionen NYBERG's kann nur als Karikatur bezeichnet werden.

Im Folgenden wollen wir der Reihe nach den von NYBERG gegebenen Charakterisierungen Zarathustras an Hand späterer Forschungen nachgehen, wobei anschliessend einige eigene Reflexionen hinzugefügt werden sollen.

Es kann jedenfalls nicht angezweifelt werden, dass Zarathustra ein berufsmässiger Priester und Sänger war. So bezeichnet er sich ja selbst Y. 33:6 mit *zaotar*, welches der gleiche Priestertitel wie indisch *hotar*, Rezitationspriester und sakraler Dichter, ist⁹⁶⁾. Schon aus dem Titel *zaotar* ergibt sich also die primäre Stellung des iranischen Religionsstifters. Die kunstmässige Form seiner Lieder, der Gāthās, bestätigt, dass er ein priesterlicher Sänger war, der in einer festen, alten Dichtertradition sakralen Ursprungs wurzelte⁹⁷⁾, und welcher für seine Gesänge den ihm zukommenden Lohn erwartete (Y. 44:18).

93) Vgl. NYBERG *a.A.*, ss. 264-67. Anstelle von „primitiver Theosoph“ S. 266 habe ich „archaischer Theosoph“ eingesetzt, da in NYBERG's Buch die Verwendung des Wortes „primitiv“ religionsgeschichtlich gesehen unmöglich ist, vgl. WIDENGREN, *ZRGG* 5/1953, S. 211.

94) „Zarathustra n'était pas un chamane“, erklärt DUCHESNE-GUILLEMIN *a.A.*, S. 143. Die Beweisführung besteht aber nur in exklamatorischen Fragen stark rhetorischen Charakters.

95) So lautet der Titel der Vorlesungen Henning's *Zoroaster, Politician or Witchdoctor*, als ob damit eine wirkliche Alternative gestellt wäre.

96) Über *hotar* vgl. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin 1917, ss. 386 ff.; LOMMEL, *KZ* 58/1930-31, ss. 248 f., 258 f., 264 f.

97) Zur Kunstform der Gāthās vgl. oben II, S. 58.

Die Frage, ob Zarathustra ein professioneller Ekstatiker von etwa demselben Typus, welcher in der Religionsphänomenologie als Schamane bezeichnet wird, war, ist vielleicht nicht schwer zu beantworten. ELIADE hat verschiedene Kennzeichen des asiatischen Schamanismus angeführt, die mit entsprechenden Phänomenen der religiösen Erfahrung Zarathustras übereinstimmen. Es sind dieses die folgenden: Der heilige Raum, *maga*, in dem die Handlung stattfindet, die Bedeutung des Gesanges, die mystisch-symbolische Verbindung zwischen Himmel und Erde, die Himmelsbrücke als Weg des Ekstatikers und des Toten⁹⁸). ELIADE sagt vorsichtig genug, dass diese verschiedenen Elemente, die einen integrierenden Bestandteil des asiatischen Schamanismus ausmachen, in eine umfassendere Totalität eingehen, was eine „schamanistische“ Struktur der religiösen Erfahrung Zarathustras nicht notwendig macht⁹⁹). In demselben Moment macht er aber — nach MEULI — darauf aufmerksam, dass die durch Hanfrauch hervorgerufene schamanistische Ekstase unter den Stämmen des alten Iran bekannt war¹⁰⁰). Er verzeichnet ferner, dass die für die schamanistische Praxis so charakteristische Himmelsreise der Seele sich auch in Iran mühelos wiederfinden lässt (mit Verweis auf Ardāi Virāz¹⁰¹). Nun hat aber der Hanfrausch allem Anschein nach eine grosse Bedeutung im alten Iran gehabt, was durch die ungeheuer grosse Verbreitung des Terminus für Hanf, *bangha* (schon in Avesta belegt Yt. 13: 124; 19: 20), mir. *bang* oder *mang*, bestätigt wird. Die magisch-religiöse Bedeutung der Berausung zum ekstatischen Zweck in Zentralasien ist letzten Endes iranischen Ursprungs¹⁰²).

98) ELIADE, *Le chamanisme*, Paris 1951, ss. 356-58.

99) Ich führe seine Aussage wörtlich an: „Remarquons pourtant que les ressemblances entre, d'une part, les éléments extatiques et mythologiques décelables dans la religion de Zarathustra, et, d'autre part, l'idéologie et les techniques du chamanisme, s'intègrent dans un ensemble plus vaste, qui n'implique nullement une structure 'chamanique' de l'expérience religieuse de Zarathustra. L'espace sacré, l'importance du chant, la communication mystique ou symbolique entre le Ciel et la Terre, le Pont initiatique ou funéraire, ces différents éléments, tout en faisant partie intégrante du chamanisme asiatique, le précèdent et le débordent.“

100) ELIADE *a.A.*, S. 358 f. Der wichtige Aufsatz MEULIS, *Scythica, Hermes* 70/1935, ss. 121-176, hat sicherlich die Stellungnahme NYBERG's entscheidend beeinflusst.

101) Vgl. NYBERG *a.A.*, S. 182, 290.

102) Vgl. ELIADE *a.A.*, S. 360. Dieses Verhältnis ist offenbar von HENNING *a.A.*, ss. 31-34, wo er die Bedeutung von *bargha* > *bang-mang* für (indischen) Hanf bestreitet, übersehen worden. Derselbe Name kann, sowohl in Iran als in Zen-

Nun wird der Hanf gewiss nicht in den Gāthās erwähnt, aber schon in der zoroastrischen Urgemeinde begegnen wir einem Mann „mit dem sprechenden Namen Pouru.bangha „viel Hanf besitzend“ (Yt. 13: 124) ¹⁰³): In der Schilderung der durch den Hanf hervorgerufenen Ekstase des Ardāi Virāz wird erzählt, wie ihm drei Becher mit Wein und „vishtaspischem“ Hanf gereicht werden (II 29 ff.). Der Name „vishtaspisch“ ist in diesem Falle bezeichnend, denn schon von Kavi Vishtāspa, dem Beschützer Zarathustras, wird in einem bisher in der Diskussion übersehenen Bericht erzählt, wie er durch den Götterboten Nērōksang (< Nairyosangha) Wein mit Narkotikum gemischt erhält. Vishtāspa wird sofort bewusstlos und man begleitet seine Seele nach Garōdmān, dem Paradies ¹⁰⁴). Nun aber ist diese Erzählung auf einer älteren Version aufgebaut, die wir in Dēnkart antreffen ¹⁰⁵). Diese ursprüngliche Version zeigt einige Abweichungen: erstens ist der

traliasien, verschiedene Intoxikationsmittel bezeichnen. Übrigens glaube ich, durch die folgende Darstellung die prinzipiellen Einwendungen HENNING's beantwortet zu haben. Es wäre wünschenswert, wenn Doz. HARTMAN seine Untersuchungen über den Hanf baldigst veröffentlichen würde. Diese Sammlungen bringen vieles interessante und bisher nicht beachtete Material, das auch dazu beiträgt, die Position HENNING's unhaltbar zu machen.

103) In der schwedischen Auflage S. 517 Anm. 1 zu S. 235 fragt NYBERG: „Är detta en gammal-zoroastrisk term?“ In der deutschen Auflage ist diese Anmerkung versehentlich ausgefallen.

104) Der Text findet sich bei DHABHAR, *The Pahlavi Rivāyats accomp. the Dāt. i Dēn.*, S. 139: 13-18, wo die entscheidende Stelle lautet: „Öhrmizd sandte Nērōksang mit diesen Worten fort: Geh emsig hin! Und er sagte ihm dies: Vermische Hanf in Wein! Gib es dem Vištāsp. Emsig handelte er danach. Als er (Vištāsp) es getrunken hatte, wurde er auf der Stelle bewusstlos und man begleitete (seine) Seele nach Garōdmān.“ Text: *ut Öhrmizd Nērōksang frēstit ku bē hu-tuxšt šav! utaš ēn bē guft ku mang andar ō mai kun! frāč ō vištāsp dah! hu-tuxšt hamgōnak kart. kāš xvart būt pai gyāk start būt utašān ruvān bē ō Garōdmān nit.* Das Wort *mang* ist eine andere Entwicklung als *bang* aus *bargha*, vgl. *GrIrPh* I 2 S. 60: 4. HENNING a.A., S. 32 meint, dass Ardāi Virāz (welcher ja *mang* bekommt) eigentlich gestorben wäre, falls er den indischen Hanf getrunken hätte, denn *mang* sei nämlich nicht als Narkotikum, sondern als tödliches Gift zu betrachten. Diese Erklärung fällt aber mit unserem Text weg, denn die Pointe liegt ja darin, dass Vishtāspa durch *mang* und *mai* (Wein) in Trance versetzt wurde, danach aber zum Leben wiederkehren und die Lehre Zarathustras annehmen sollte. Von einem etwaigen Tode Vishtāspas verlautet hier nichts.

105) Der Text findet sich bei Dēnkart VII, IV 84 ff., ed. SANJANA, Vol. XIV, S. 32 f = ed. MADAN, S. 642: 3ff. Dieser Dēnkarttext erweist sich durch die exegetischen Glossen, die Zitate aus Avesta (*čīyōn ēt i dēn gōβēt*) sowie die geschraubte Ausdrucksweise als eine Bearbeitung eines verlorengegangenen avestischen Originals, vgl. auch WEST, *SBE* XXXVII, ss. 31 ff., 469 Anm. 1. Die Legende basiert auf Čīōrdāt und Spend Nask.

Inhalt des Bechers, welchen Vishtāspa zu trinken erhält, in diesem Fall *hōm u mang*, also Haoma und Hanf. Zweitens wird gesagt, dass Nērōksang ausgesandt wurde, um Vishtāspa „das Auge der Seele mit dem Schauen oben in die Existenzformen der himmlischen Wesen trinken zu lassen, den erleuchtenden Trunk, dank welchem Vishtāsp den grossen Glücksglanz und das Mysterium schaute“¹⁰⁶). Der eigentümliche Ausdruck *gyān čašm*, „Auge der Seele“, den man versucht sein könnte als „Quelle des Lebens“ zu übersetzen, erklärt sich durch zwei Stellen in Dēnkart, wo von der Erleuchtung, *rōšnih*, ausgeführt wird, dass sie zweierlei Art ist: einesteils bestehe sie in einem Schauen mit dem Auge des Körpers, anderenteils ist sie ein Schauen mit dem Auge der Seele, was als „das Öffnen des Auges der Seele um Kenntnis zu erlangen“ definiert wird¹⁰⁷). „Das Auge der Seele“ bedeutet somit das innere Schauen. Dieses visionäre Schauen wird also dem Kavi Vishtāspa durch den mit Hanf gemischten Haomatrunk vermittelt. Dadurch kann sich seine Seele nach Garōdmān begeben, um die himmlische Existenz zu schauen. Über die mit diesem visionären Sehen verbundenen Umstände können wir uns hier nicht näher auslassen. Wir wollen nur feststellen, dass laut einer andern Dēnkart-Stelle „die angeborene Vernunft selbst die Sehenskraft im Auge der Seele ist“¹⁰⁸). Hier finden wir den avestischen Begriff *āsnō.xratu* mit einbezogen, auf den wir leider nicht eingehen können¹⁰⁹).

In diesem Zusammenhang ist wahrscheinlich auch Chāndogya Up. VIII 12,5 zu nennen, wo *manas* (= avest. *manah*) als „das göttliche Auge“ des Ātman (= der Gross-Seele) bezeichnet wird. Vermutlich stehen wir hier vor indo-iranischen Theorien über das ekstatische Schauen, Theorien, die vielleicht schon in indo-europäischen Mythen ihren Ausdruck gefunden haben¹¹⁰), und welche in der Folgezeit

106) Text: *xvarcēnitan i ō Vištāsp gyān čašm, pat apar vēnišnih i ō mēnūkān axvōn, rōšngar xvarišn kē rādiš dūt Vištāsp vazurg xvarr u rāz.*

107) Die Stelle findet sich ed. SANJANA, Vol. VI, S. 300: 1 ff. = ed. MADAN, S. 270: 10 ff.

108) Vgl. Dēnkart ed. SANJANA, Vol. VI, S. 311: = ed. MADAN, S. 281: 4 f., *ēt vēnakih i martōm hač āsnō-xratōmandih, āsnōxrat xvat hast vēnakih i gyān čašm*. Die kleinen Abweichungen bei MADAN hier und in anderen Fällen sind nicht notiert.

109) Vgl. oben S. 33 und Anm. 81.

110) Wir denken an den Mythos vom Brunnen des Mimer und dem Auge Odins. Der Gott opfert sein körperliches Auge, um den Weisheitstrank zu bekommen, durch welchen er die Weisheit erhält — also durch das geistige Auge die Geheimnisse des Weltalls zu schauen vermag.

einen ungeheuer grossen Einfluss in der christlichen und islamischen Gnosis und Mystik ausgeübt haben ¹¹¹).

Was uns hier vordringlich angeht ist die Stellung Vishtāspa als Ekstatiker. Kavi Vishtāspa, der sich durch seinen Priestertitel ¹¹²) als Inhaber sakraler Fähigkeiten ausweist, ist durch die Rauschtechnik imstande, seinem Körper zu entfliehen und seine Seele auf die Himmelsreise zu schicken. Diese Angaben sind schon avestisch, wie oben hervorgehoben wurde.

Gegen diesen Hintergrund ist es gewiss nicht ohne Bedeutung zu sehen, was Zarathustra von ihm sagt Y. 51: 16:

Kavi Vishtāspa hat durch die Macht des Maga
auf den Wegen Vohu Manahs die Čisti gewonnen.

Was ist Čisti? Offenbar hat NYBERG recht, wenn er sie als die Sehschärfe, das Schauen bezeichnet, dieses Schauen, welches die richtige Kenntnis vermittelt und das eigentlich „Erleuchtung“ ist ¹¹³). Vishtāspa also besass das richtige Schauen laut Y. 51: 16 und dieses Schauen hat er, nach den verlorengegangenen avestischen Überlieferungen zu beurteilen, durch die „schamanistische“ Himmelsreise erlangt.

Damit sind wir zwar in die nächste Umgebung Zarathustras, aber noch nicht zum Stifter selbst gelangt. Über ihn erhalten wir jedoch Auskunft in einem Pahlavitext, welchem in der Diskussion nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde, nämlich Bahman Yašt. Auch dieser Text geht ja auf avestische Traditionen zurück, und zwar in erster Linie auf den verlorenen Stütakar Nask ¹¹⁴).

Ahura Mazdāh zeigt hier Zarathustra „die Vernunft der Allwissenheit“, und durch diese Weisheit hat er eine Vision, in der er den ganzen Weltverlauf erschaut ¹¹⁵). Diese Vision wird als ein Schlaf,

111) So in der ps.clementinischen Literatur, bei Euagrius Ponticus, Huḡwīrī usw. Diese Zusammenhänge müssen in einer Spezialuntersuchung näher verfolgt werden.

112) Vgl. oben S. 68.

113) Vgl. NYBERG a.A., S. 440 Anm. zu S. 81 mit Verweisen auf BENVENISTE in BENVENISTE-RENOU, *Vrtra et Vrθrayna*, Paris 1934, ss. 55-63, und HERTEL, *IOF* 7, ss. 63-132, wo *čisti* ausführlich behandelt wird.

114) Zusammen mit Stütakar Nask werden ja als andere Quellen Vahman Yasn, Hōrδat Yasn und Aštāt Yasn in der Zand-Überlieferung (vgl. für den Begriff *zand* oben S. 74 f.) erwähnt, Bahman Yt. I 6. Also eine Reihe, in sassanidischer Zeit überarbeitete, avestische Texte.

115) Auf die entsprechende Vision Mārkaṇḍeas in Mahābhārata ist zu ver-

xvamn (< avest. *xvafna*) bezeichnet, I 1-2. Ferner wird erzählt, dass Zarathustra durch „die Vernunft der Allwissenheit“ wiederum eine Traumvision hat. Jetzt aber wird gesagt, dass Zarathustra diese Allwissenheit in Form von Wassertrinken zu sich genommen hat, *pat āp-karp ... frāč xvart*, wobei die Vernunft der Allwissenheit mit Zarathustra vermischt wurde, und Zarathustra 7 Tage und Nächte in der Vernunft Ahura Mazdāhs verblieb, Bahman Yt. II 5-6 ¹¹⁶). Als er aus seinem Schlaf erwachte, sagte er sich, dass er einen „süssen“ Schlaf, durch Ahura Mazdāh gegeben, gehabt habe und noch nicht wieder in Ordnung gekommen sei. Er nahm darum seine beiden Hände und massierte seinen Körper, II 9-10 ¹¹⁷). Danach berichtet Zarathustra über seine Traumvision und erhält von Ahura Mazdāh die nötigen Erklärungen.

Aus dieser Schilderung — bei der wir wiederum auf die Rolle des avestischen Begriffes *xratu* nicht eingehen können — lässt sich ersehen, wie gut sie prinzipiell gesehen mit den Visionsberichten von Vishtāspa und Ardāi Virāz übereinstimmt. Das Wichtigste dabei aber ist, dass also auch Zarathustra laut der avestischen Überlieferung eine Rauschtechnik anwendet, um sich in Trance zu versetzen, wobei er, genau so wie Ardāi Virāz ¹¹⁸), sieben Tage und Nächte in tiefem Schlaf versunken liegt. Der Terminus technicus für diesen „schamanistischen“ Tiefschlaf ist *xvamn*, das Pahlaviwort, das sich aus avest. *xvafna* entwickelt hat. Nun kommt dieses Wort in einer berühmten Gāthāstelle vor, wo Zarathustra sagt:

weisen. Die Übereinstimmungen sind tatsächlich auffallend. Mārkaṇḍeya verweilt im Innern des Gottes, ebenso wie Zarathustra in der Vernunft Ahura Mazdāhs, vgl. unten. Viṣṇu erklärt Mārkaṇḍeya, nachdem er aus dem Visionserlebnis zum Bewusstsein zurückgekommen ist, den ganzen Weltverlauf. In beiden Fällen wird die Vision durch besondere Ekstasetechnik hervorgerufen, in Mahābhārata aber durch Atemtechnik. Auch in diesem Fall stossen wir wohl auf gewisse gemeinsame indo-iranische Traditionen. Solche wollte übrigens WIKANDER in visionären Erfahrungen des iranischen Kriegerstandes wiederfinden, wobei er auf die besondere Atemtechnik verwies — ein sehr aufschlussreicher Gedanke, der es verdiente, näher verfolgt zu werden, vgl. *Vayu* I, ss. 37, 43 ff., 76 ff., 84 f. Über die weiteren religionsgeschichtlichen Ausblicke vgl. REITZENSTEIN, *SAS*, ss. 82 ff.

116) Text: *pat Zartušt andar gumēxt, 7 rōč u šapān Zartušt andar Ōhrmizd-xratih bū.*

117) Text: *Zartušt pat ēt dāšt ku pat xvamn i xvaš i Ōhrmizd-dāt dāt, hač xvamn nē vinārt ham. utaš har dō dast burt, hān i xvēš karp apāč mālīt ku dēr samān xuft ēstātām ut nē vinārt ham hač ēn xvamn i xvaš i Ōhrmizd dāt.*

118) Darauf wurde kurz verwiesen bei WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 360, Anm. 5.

Die beiden uranfänglichen Geister, die im Tiefschlaf als Zwillinge erkannt wurden.

Y. 30:3 ¹¹⁹).

Allerdings ist eine Übersetzung von *xvafna* mit „Traumgesicht“ oder Tiefschlaf, also Trance, von NYBERG mit folgenden Worten abgelehnt worden: „Wenn es überhaupt gilt, dass ein Traum wesentlich ein Schauen und nicht ein Hören bedeutet, so gilt dies doppelt für die Gathagemeinde, wo alles Erleben des Göttlichen ... durch das Schauen im höchsten Sinne vermittelt wird.“ Er meint darum, dass die Verwendung der Form *asrvātəm*, von *sru-*, „hören“, es unmöglich macht, an *xvafna* bei dieser Stelle in der Bedeutung von „durch den Schlaf“ zu denken ¹²⁰). Zuerst ist einzuwenden, dass sich Zarathustra in den Gāthās mehrmals an seine Genossen wendet mit der Mahnung, dass sie seine Worte vernehmen und hören möchten; seine Lehre ist eben, so wie in Indien *śruti*, etwas Gehörtes. Nunmehr übermittelt Zarathustra seinen Schülern, was er seinerseits von Ahura Mazdāh gehört hat, was ihm dieser verkündet hat (vgl. besonders Y. 45:1 und V. 5 mit dem wiederholten *at fravaxšyā nū *gūšō.dūm nū sraotā*, „Ich will reden: nun vernehmet, nun höret!“; ferner Y. 29:8 „Der ist mir hier als der einzige bekannt, der unsere Lehre gehört hat.“). In Bahman Yt. entspinnt sich ein Dialog zwischen Ahura Mazdāh und Zarathustra: Zarathustra schildert seine Visionen, und Ahura Mazdāh erteilt ihm darüber Aufklärung. Was der Text bietet, ist also auch das von Ahura Mazdāh verkündete und von Zarathustra gehörte Wort. Hierauf können wir hier nicht näher eingehen ¹²¹). Ebenfalls nicht darauf, dass — wie aus allgemeinen psychologischen Erwägungen hervorgeht — das Schauen und das Hören in einem Visionserlebnis zusammen auftreten können ¹²²).

119) Text: *at tā mainyū *paouruyē, yā yamā *xvafnā asrvātəm*.

120) NYBERG *a.A.*, S. 106. Dieser Einwand wird von DUCHESNE-GUILLEMIN *a.A.*, S. 240 akzeptiert.

121) Vgl. die betreffenden Worte REITZENSTEIN's *a.A.*, S. 83 über die vollkommen analogen indischen Visionserlebnisse: „Das Ganze ist offenbar ein grosses Visionserlebnis: der Asket erlebt die Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos, indem er in den Körper des Gottes eingeht. Trotzdem ist dann noch die Rede des Gottes notwendig, denn auch in Indien erschöpft sich die Offenbarung nie in der Schau, sondern bedarf der Auslegung, der Rede des Gottes oder des Guru (des Meisters).“

122) Vgl. PRATT, *The Religious Consciousness*, New York 1934, ss. 402 f., 409; THOULESS, *An Introduction to the Psychology of Religion*, 2nd ed. Cambridge 1936, ss. 74 f., 226, 269; und vor allem ANDRAE, *Mystikens psykologi*, Stockholm

In einer dem Tiefschlaf ähnlichen Trance, *xvafna* > *xvamn*, hat also Zarathustra seine Visionen gehabt und die göttlichen Worte Ahura Mazdāhs vernommen¹²³). Wahrscheinlich war es auch in der ältesten Gemeinde üblich, diese Trance durch einen Gift- oder Narkotikums-trunk herbeizuführen. So geschah es ja auch in Indien, wo der langhaarige Asket zusammen mit dem Gott Gift getrunken hat¹²⁴). Daneben haben wir natürlich mit solchen Visionen und Auditionen zu rechnen, die sich in einer nicht durch künstliche Mittel hervorgerufenen Ekstase einstellen. Welche Rolle der Gesang zum Zustandekommen des Trancezustandes gespielt hat, ist aber schwer zu sagen. NYBERG sieht ja in dem Gesang das eigentliche Mittel, wodurch sich Zarathustra und seine Schüler in einen ekstatischen Zustand versetzt haben¹²⁵). Dieses Problem bedarf aber noch weiterer Aufklärung¹²⁶).

Zarathustra ist, wie bereits angedeutet, von einem Kreis von Schü-

1926, ss. 301-405, und DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, 2. éd. Paris 1938, ss. 81 ff., bes. 84, 99 f., III, 115 f.

123) Über die spätere Reaktion, die sich in dem Gottesbeiwort *arxvafna* kundtut, vgl. NYBERG, *a.A.*, ss. 59, 107 f., 178. Vd. 19: 20 heisst es von Ahura Mazdāh, dass er *arxvafna abaghā* ist, „ohne Tiefschlaf und ohne Hanf“ (eine andere Übersetzung bei HENNING *a.A.*, S. 34). Man scheint nicht bemerkt zu haben, dass sich vielleicht auch in den Vedas Spuren einer Reaktion gegen den Tiefschlaf als Trance sowie die dadurch inspirierten Offenbarungsworte finden, vgl. RÖNNOW, *Trita Aptya. Eine vedische Gottheit* I, Uppsala 1927, ss. 50-52, worin er sich indessen nicht mit den hier aktuellen Perspektiven befasst. Wichtig ist es, dass AV XIX 56, 4 *svāpna*, Schlaf, zusammen mit *jālpi*, Flüstern, erwähnt wird. Der folgende Vers scheint eine Polemik gegen *svāpna* zu enthalten, jedenfalls wird hier gesagt, dass durch die Abwesenheit von Schlaf *asvāpnena*, den Gerechten glückliches Leben zuteil wird, vgl. RÖNNOW *a.A.*, S. 51. Es ist bedeutsam, dass wir hier den Begriff *asvāpna* = avest. *arxvafna* antreffen. Ebenso, wie in Avesta Mithra *arxvafna* ist (vgl. NYBERG, *a.A.*, S. 59), sind die Ādityas in RV II 27, 9 *asvāpna*.

124) Vgl. über den indischen Ekstatiker HAUER, *Die Anfänge der Yoga Praxis*, Stuttgart 1922, ss. 169 ff.; OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, S. 404 f.; ARBMAN, *Rudra*, Uppsala 1922, S. 300; ELIADE *a.A.*, S. 365 f. Die entscheidende Stelle ist RV X 136: 7: „als der Langhaarige zusammen mit Rudra Gift aus der Schale trank.“ Der langhaarige (besser vielleicht: der „Flechtentragende“) Asket trinkt also, um sich in Ekstase zu versetzen, eine Schale mit Gift aus, d.h. ein Narkotikum, vgl. oben unsere Diskussion über den Hanf.

125) Vgl. NYBERG *a.A.*, ss. 160-63.

126) NYBERG hat seine Hypothese in diesem Fall, abgesehen von dem ethnologischen Vergleichsmaterial, auf seine Deutung des Wortes *mimayžō* in Y. 45: 10 gestützt als „Ausdruck für den Mysteriengesang“, S. 175, was indessen mehr als unsicher erscheint, da wir keine sonstigen Kriterien für eine solche Interpretation besitzen. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass sie nicht möglich sein kann, nur geht dies nicht aus dem vorliegenden Material hervor.

lern und Genossen umgeben, an welche er die ihm von Ahura Mazdāh verkündete Lehre weitergibt. Diese dem inneren Kreis angehörenden Schüler tragen verschiedene Namen. Sie sind „arm“, *driyu*, „Freunde“, *frya*, „Wissende“ *vaēdāmnō* „Eidgenossen“, *urvaθa*, und „Maga-Angehörig“, *magavan*. Der letzte Terminus ist rätselhaft, weil die technische Bedeutung des Wortes *maga* noch nicht feststeht. Auf die Bedeutung dieser fünf Termini als verschiedene Aspekte des Gefolges Zarathustras umschreibend wurde neulich hingewiesen¹²⁷⁾. Nun verbindet offenbar ein gemeinsamer soziologischer Hintergrund vier von diesen fünf Bezeichnungen mit entsprechenden indischen: so entspricht *driyu* dem *bhikṣu*, *urvaθa* dem *vrātya*, *frya* dem *prīyā*, *vaēdāmnō* dem *vidvās*, *vidūs*. Darum wäre es natürlich verlockend, *magavan* mit dem indischen *maghāvan* zusammenstellen, wobei wir aber annehmen müssen, dass *maga* im Altiranischen eine spezielle, technische Bedeutung bekommen hat¹²⁸⁾.

Der Versuch, diese Termini zu analysieren, hat erst vor kurzem begonnen. Dabei hat sich herausgestellt, dass wir auf die Einrichtung einer in indo-iranischer Zeit schon bestehenden Wanderschar sakralen Charakters stossen, deren Kennzeichen neben dem Wandern vermutlich sakrale Armut und Bettelgang, eine besondere dunkle Lumpenacht mit einer hohen Spitzmütze, dazu eine spezielle Bewaffnung, nämlich die Keule, ausmachten, und die sich fernerhin in ihrem allgemeinen Auftreten durch eine gewisse Freiheit, um nicht zu sagen Ausgelassenheit, auszeichnete. Solche Wanderscharen bestanden anscheinend aus einem Meister mit den sich um ihn scharenden Jüngern¹²⁹⁾. Die dunkle Farbe des Lumpenkleides sowie die Keule verbinden derartige lose Organisationen vor allem mit dem Dritten Stand¹³⁰⁾.

Inwieweit die hier skizzierten Merkmale für die Organisation des

127) Vgl. WIDENGREN, *Orientalia Suecana* II/1953, ss. 58 ff.

128) Eine solche Anknüpfung versucht SCHAEDE, *Corona* 9, S. 600, wo er *magavan* mit „der Gabe teilhaft“ unter Vergleich mit dem Beiwort *Indras* übersetzt.

129) Vgl. WIDENGREN *a.A.*, ss. 57-65. Als Ergänzung gebe ich einen Hinweis auf Marvazī, ed. MINORSKY, London 1942, S. 41 (die Kleidung der Śiva-Verehrer und ihr Auftreten). Über den Begriff *driyu* vgl. ferner NYBERG *a.A.*, S. 194, und die umfassende Untersuchung von BARR in *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*, Kopenhagen 1953, ss. 21-40 (mit von meinen Resultaten in einigen Punkten abweichenden Ergebnissen).

130) Vgl. WIDENGREN *a.A.*, ss. 65-67, 90-96.

Schüler- und Genossenkreises Zarathustras bezeichnend waren, muss durch kommende Forschungen näher festgestellt werden. Immerhin kann bereits hier darauf hingewiesen werden, dass Zarathustra Yt. 31:18 seine Genossen ermahnt, sich mit der Waffe, *snaiθiś*, gegen ihre Gegner zu verteidigen. Des weiteren tritt ja die Verbindung Zarathustras mit dem Dritten Stand überall zutage. Sein Interesse gilt vornehmlich den sesshaften Hirten¹³¹⁾. Dieses Problem hängt aber mit dem grösseren Fragenkomplex der Gliederung der altiranischen Gesellschaftsformen zusammen¹³²⁾.

Viele Details in der Zarathustralegende lassen sich aus Dēnkart VII zurückgewinnen. Leider fehlt noch immer eine moderne zuverlässige Bearbeitung dieses wichtigen Textes, was eine der dringendsten Aufgaben der iranistischen Forschung darstellt. Hier müssen vor allem durch philologische und literarkritische Analyse die alten, auf avestische Texte zurückgehenden Abschnitte der Legende herausgeschält und einer Spezialanalyse unterworfen werden. In vielen Fällen lassen sich auf diese Weise — soviel wage ich schon jetzt aufgrund der Beschäftigung mit gewissen Textstücken zu sagen — nicht nur bestimmte avestische Worte, sondern ganze avestische Ausdrücke rekonstruieren. Ja, wegen der Wiederholung gewisser unmittelbar aufeinander folgenden Phrasen in der bekannten epischen Manier lässt sich in einigen Fällen mit grosser Wahrscheinlichkeit die Hypothese aufstellen, dass die avestische Vorlage wenigstens teilweise in Versen verfasst war. Das würde voraussetzen, dass schon die älteste zoroastrische Gemeinde im Osten ein episch-mythisches Gedicht über das Leben des Stifters verfasst hätte. An sich bietet eine solche Annahme keine Unwahrscheinlichkeit, denn wir brauchen nur an die in poetischer Form gehaltene Verherrlichung der Geburt Zarathustras als Erlöser zu erinnern, wie wir sie jetzt in Yt. 13:88-95 lesen können¹³³⁾. Schon früh wurde eine Prophetologie geschaffen, der zufolge Zarathustra als ein mythisch-göttliches Wesen gefeiert werden konnte¹³⁴⁾. Wann der Kern eigentlich komponiert worden ist lässt sich vorläufig nicht bestimmt sagen. Die Annahme, dass die Komposition sowie die allgemeine

131) Vgl. zu diesem Punkt auch MOLÉ *JA*, 239/1951, S. 296 mit Anm. 5, wo richtig hervorgehoben wird, dass die ältere Forschung diese Tatsache gesehen, aber nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht hat.

132) Davon handelt das Kap. III meiner Arbeit *Feudalismus im alten Iran*.

133) Vgl. zu diesem Text NYBERG *a.A.*, ss. 301-03. Vgl. auch den mythischen Zug in Yt 17:18-19 und dazu BARR in *Festschrift Hammerich*, S. 34 f.

134) Vgl. die vorige Anm.

Auffassung des Religionsstifters von der christlichen Evangelientradition, besonders bei Lukas, beeinflusst wären, wie NYBERG meint ¹³⁵), möchte man doch gern im Detail demonstriert sehen. Unmittelbar einleuchtend ist jedenfalls diese Ansicht nicht, wenn immerhin auch möglich. Eher gehen unsere Gedanken zur Buddhalegende, an deren Seite die Zoroastrier als ein Gegenstück vielleicht schon im Osten etwas Ebenbürtiges haben schaffen können ¹³⁶). Bereits früh ist ja auch im Westen eine Zarathustralegende bezeugt ¹³⁷). Bis auf weiteres kann also wohl angenommen werden, dass ein in avestischer Sprache abgefasstes episches Gedicht über Geburt und Leben des Stifters in sassanidischer Zeit neu bearbeitet und in mittelpersischer Sprachform verbreitet wurde.

Überblickt man das hier angeführte Material ohne Voreingenommenheit, so wird man wohl umso geneigter sein, NYBERG in seiner Charakterisierung des Religionsstifters recht zu geben. Über Zarathustra als Apokalyptiker sagen ja die avestischen Überlieferungen in Bahman Yt. aus, Zarathustra als Urbild des „Vollkommenen Menschen“ ist vor kurzem von BARR behandelt worden ¹³⁸), und die übrigen Punkte haben wir hier wohl ausreichend erklärt. Es ist vor allem eins zu bedenken: die „schamanistische“ Form des Auftretens von Zarathustra bildet eben nur den äusseren Rahmen seines Wirkens. Jedem Historiker ist es doch selbstverständlich, dass auch die grössten Persönlichkeiten immer in den in ihren Gesellschaftskreisen vorherr-

135) Vgl. *Illustreret Religionshistorie*, S. 465: „... till sin kärna är den säkerligen relativt tidigt sasanidisk. Till sin komposition och sin allmänna syn på religionsstiftaren visar sig denna kärna vara starkt påverkad av evangelietraditionen, särskilt Lukas; denna Zarathustravita kan utan vidare betraktas som ett kontrefakt till evangeliet och är säkert tillkommen i konkurrenssyfte.“ Im übrigen gibt auch NYBERG zu, dass die Zarathustra-Legende alten Stoff in sich birgt, wo sich Spuren einer authentischen Tradition finden können, *ib.* [Prof. NYBERG will so bald wie möglich seine Anschauung näher entwickeln, wodurch seine Auffassung viel klarer wird. Tatsächlich bestehen zwischen uns in der Grund-auffassung kaum nennenswerte Differenzen, wie sich aus einem Gespräch ergab.]

136) Ob aber dieses geschehen ist, um den Buddhisten in Ostiran etwas der Buddha-Legende Entsprechendes auf zoroastrischer Seite zu bieten, oder ob von allen Konkurrenz Gesichtspunkten unabhängig, lässt sich natürlich vorläufig nicht sagen.

137) Vgl. für diese westliche Legende, deren Entstehung wohl den Magiern (vgl. oben ss. 68-70 und unten ss. 34 ff.) zuzuschreiben ist, BIDEZ-CUMONT *a.A.*, ss. 5-55; vgl. auch MOULTON *a.A.*, ss. 154 f., 326 über Zarathustra als den ersten Apokalyptiker.

138) In der hier zitierten *Festschrift Hammerich*, ss. 26-36.

schen Formen aufgetreten sind. Und so auch die grossen Reiligionstifter. Ihre geschichtliche Bedeutung wird darum nicht geringer. Dieses auszusprechen ist ja eigentlich eine Binsenwahrheit, die aber offenbar leider wie so viele Truismen in unserer Zeit die Würde einer neuentdeckten, grossen Wahrheit bekommen kann. Zarathustra aufgrund des von NYBERG gegebenen Gepräges als „einen gewöhnlichen Schamanen“ zu bezeichnen wäre ebenso verkehrt wie Buddha als „einen gewöhnlichen Yogi“, Mohammed als „einen gewöhnlichen kähin“ oder Jesus als „einen gewöhnlichen Messiasprätendenten“ zu charakterisieren. Übrigens hat ja NYBERG bereits durch seine prägnante Charakterisierung die geschichtliche Grösse der Persönlichkeit Zarathustras voll gewürdigt¹³⁹). Daneben ist es ihm gelungen, Zarathustra in einem Guss als geschichtlich-konkrete Persönlichkeit zu erfassen — wie bleich-ab trakt erschien er nicht früher und erscheint er immer noch in neueren Darstellungen trotz eines Aufwandes an schwungvoller Rhetorik — und gleichzeitig als Ausgangspunkt so manchen späteren, religiösen Phänomens im Vorderen Orient. Der Überblick über die gesamte religiöse Entwicklung des Nahen Ostens ist NYBERG in diesem Fall sehr zugute gekommen.

Über den Inhalt der Lehre Zarathustras gehen die Meinungen glücklicherweise weit weniger auseinander als über die Persönlichkeit des „Propheten“.

Die Theologoumena sind hauptsächlich seine Anschauungen von Ahura Mazdäh und den Aspekten seines Wesens¹⁴⁰), den Amesha Spentas; von dem scharfen Dualismus zwischen Gut und Böse¹⁴¹), dem nicht so scharf ausgeprägten, aber immerhin vorhandenen Gegensatz zwischen Geist und Körper¹⁴²), von der Eschatologie¹⁴³) und

¹³⁹) Vgl. oben II, S. 65 und S. 59 Anm. 68.

¹⁴⁰) Eine gedrängte Zusammenfassung der Lehre Zarathustras findet sich bei DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, ss. 64-67; ausführliche Behandlung bei NYBERG a.A., ss. 86 ff., 188 ff.; noch ausführlicher bei LOMMEL, *Die Religion Zarathustras nach den Avesta dargestellt*, Tübingen 1930; MOULTON a.A., ss. 93-181 ist etwas plaudernd, aber für seine Zeit verdienstvoll. Hier nur eine kleine Bemerkung. Ich verstehe nicht, warum man in beinahe allen solchen Darstellungen im Gegensatz zum Zoroastrismus vom iranischen „Heidentum“ spricht. Dieser Begriff „Heidentum“ ist wohl nur gedankenlos übernommen worden, ist in einer religionsgeschichtlichen Darstellung durch nichts zu rechtfertigen und hat darin keinen Platz.

¹⁴¹) Vgl. ausser den genannten Darstellungen auch DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953, ss. 26-34.

¹⁴²) Vgl. hier NYBERG a.A., S. 31: „Die Vorstellung von der Zweiteilung der Wirklichkeit in zwei Aspekte geht durch die ganze Literatur bis hinauf in die

der werdenden Apokalyptik mit der grandiosen Perspektive des grossen Schlussordals durch Feuer und geschmolzenes Metall¹⁴⁴), sowie von der Stellung des Stifters als Gottesoffenbarer¹⁴⁵).

Was hier noch besonders unklar bleibt sind vor allem solche Einzelprobleme wie die Saoshyant-Vorstellung und die eigentliche Bedeutung der Eschatologie¹⁴⁶) und des Dualismus¹⁴⁷).

Zu der eigentlichen Dogmatik tritt die Ethik, die auch in allen Umrissen feststeht mit ihrem pointierten Nachdruck auf richtiger Viehzucht und Wertschätzung des Rindes, genau so wie unter den arischen Einwanderern in Indien¹⁴⁸). Die Versuche, das Rind in gewissen Fällen in den Gāthās nur symbolisch aufzufassen, können kaum als ansprechend oder sogar überzeugend bezeichnet werden¹⁴⁹). Zu deutlich ist das Rind als konkrete Erscheinung ins Auge gefasst, zu deutlich sind es gerade die Lebensbedingungen des Dritten Standes, für welche das Herz Zarathustras schlägt. Dieser Umstand lässt ihn auch einer späten Nachwelt als eine konkrete, lebensnahe Gestalt erscheinen und tut seiner geschichtlichen Grösse keinen Abbruch.

3. Mitten auf dem Wege zwischen Oxus und dem oberen Lauf des Euphrats in Armenien liegt das alte Raga. Hier hat der Zoroastrismus früh ein mächtiges Zentrum besessen, welches die erste grosse Missionsstation auf einem Marsch gegen Westen kennzeichnet, wird doch Raga Y. 19:8 „das zarathustrische Raga“ genannt. Der Ort Raga liegt an dem grossen Karawanenweg, der durch Margiana, Bactria und Sogdiana nach Osten bis nach China führte, andererseits über Ecbatana mit dem Westen in Verbindung stand. Durch ihre strategische Lage beherrschte die Stadt den ost-westlichen Verkehr durch Iran. Wir wissen, dass es hier einen Herrscher gab, den Avesta als *zardnuštrōtama*, „der am meisten Zarathustragleiche“ oder „der am

Gathas. Sie ist ein allgemein arischer Gedanke und geht vermutlich in die arische Periode zurück.“ — Ausführlich LOMMEL *a.A.* ss. 101-129.

143) Vgl. oben S. 34 f. und vor allem sei SÖDERBLOM, *La vie future* (als Materialsammlung) mit NYBERG *a.A.*, ss. 226 ff. verglichen.

144) Vgl. oben ss. 39 ff. und die in der vorigen Anm. erwähnten Arbeiten.

145) Vgl. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, ss. 60 ff.; *Religionens värld*, S. 390.

146) Vgl. die Differenzen in der Auffassung zwischen NYBERG und LOMMEL *a.A.* ss. 193 ff., 226 ff.

147) Vgl. dazu NYBERG *a.A.*, ss. 103 ff.

148) Vgl. NYBERG ss. 196 ff.; LOMMEL *a.A.*, ss. 237-254.

149) Vgl. TAVADIA, *Indo-Iranian Studies*, I, Santiniketan 1950, S. 51 f.; II, 1952, S. 28; *ZDMG* 103/1953, S. 323 Anm. 11; LENTZ *ib.* S. 338.

meisten zarathustrische" bezeichnet ¹⁵⁰). Vielleicht ist es bezeichnend, dass der Zoroastrismus nicht die Hauptstadt Ecbatana, sondern eben Raga zu seinem Stützpunkt im Westen wählte. NYBERG hat sogar an einen „zarathustrischen Priesterstaat" in Raga gedacht ¹⁵¹).

Der Zoroastrismus wurde in Raga von den medischen Magiern gepflegt. Dieser Zoroastrismus hat aber einen ganz speziellen Charakter. Wie NYBERG aufzeigt, waren diese „Zoroastrier" keine anderen als die Leute, die in dem bewahrten Nask Vendidad ein literarisches Merkmal ihrer Religion hinterlassen haben ¹⁵²). Es ist NYBERG ferner gelungen zu demonstrieren, dass der Zervanismus eine wirkliche Religion gewesen ist, die eben von diesen medischen Magiern repräsentiert wurde ¹⁵³). Der archaische Charakter der zervanitischen Mythen wurde bereits oben hervorgehoben ¹⁵⁴), desgleichen wird später der Möglichkeit gedacht, dass der höchste Gott dieser Religion, Zervan, schon in den churritischen Keilschrifttafeln aus Nuzi widerzufinden sei ¹⁵⁵).

Die zervanitische Religion hat sich in allen Zeiten durch einen spekulativen Typus ausgezeichnet. Vor allem wurde in diesen Kreisen der chronologischen Spekulation gehuldigt. Es war darum ein ansprechender Gedanke von NYBERG, dass er den die oben behandelten Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulationen ¹⁵⁶) enthaltenden, aber später verlorengegangenen Dämdāt-Nask eben als eine Schrift der zervanitischen Magier ansehen wollte ¹⁵⁷).

Nun hat ja GOETZE in einer glänzenden Untersuchung den Beweis erbringen wollen, dass das 28. Kapitel in Bundahišn, welches auf den verlorenen Dämdāt-Nask zurückgeht, ein System enthält, das von der griechischen medizinischen Schule auf Knidos übernommen — und

¹⁵⁰) Vgl. MARKWART, *Erānšahr*, Berlin 1901, ss. 122-24; MINORSKY, *EI* III, 1194 f.; NYBERG *a.A.*, ss. 6, 298, 320, 342, 431.

¹⁵¹) Vgl. NYBERG *a.A.*, S. 5 f.

¹⁵²) Vgl. NYBERG *a.A.*, ss. 335 ff., 374 ff., 395 ff. Das hat schon MOULTON *a.A.*, ss. 183 ff. gesehen, z.T. mit Argumenten, die bei NYBERG widerkehren, was NYBERG offenbar nicht beobachtet hat.

¹⁵³) Vgl. NYBERG *a.A.*, S. 388: „Der Zervanismus ist die besondere Ausgestaltung der alten medischen Religion der Magier vor der Ankunft des Zoroastrismus, er ist die Religion der Magier."

¹⁵⁴) Vgl. oben S. 21 Anm. 19.

¹⁵⁵) Vgl. unten S. 81.

¹⁵⁶) Vgl. oben S. 19 f.

¹⁵⁷) Vgl. NYBERG *a.A.*, ss. 391 f., 394.

GOETZE denkt offenbar auch übersetzt — wurde ¹⁵⁸). Spätere Untersuchungen haben diese These prinzipiell bestätigt, zugleich aber gezeigt, dass die Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation allgemeiner und früher verbreitet war, als GOETZE es noch ahnen konnte. Gleichzeitig wurden die Blicke mehr und mehr nach Indien als dem Ursprungsland solcher Systeme gelenkt. Man nahm eine Wanderung philosophisch-religiös-medizinischer Gedanken von Indien über Iran nach Westen an. Hierbei sind besonders die Namen REITZENSTEIN, KRANZ und FILLIOZAT zu nennen ¹⁵⁹). Zuletzt hat es OLERUD versucht, das gesamte Material vorzulegen und zu analysieren ¹⁶⁰). Mit Hinblick auf den alten Zusammenhang in dem indo-iranischen Kulturkreis möchte man in diesem Falle doch lieber einen gemeinsamen Hintergrund für Indien und Iran vermuten. Jedenfalls haben nun diese Spekulationen sich von Iran aus in die griechische Welt, vor allem in die altjonische Kultur, schon um 500 v. Chr. Eingang verschaffen können, wie KRANZ aufgezeigt hat ¹⁶¹). Ob es nun die knidische oder — wie WELLMANN glaubt ¹⁶²) — die kyrenäische Schule war, die sich diese Anschauungen besonders zu eigen machte, bedeutet natürlich prinzipiell gesehen nur wenig, da ja die Makro-Mikrokosmos-Spekulation, wie soeben gesagt, in der griechischen Kultur alt und weit verbreitet war. Angesichts dieser Tatsachen hat eine allgemeine Skepsis, wie sie vor kurzem zum Ausdruck gebracht wurde, nicht viel zu bedeuten ¹⁶³). Entscheidend für den geschichtlichen Zusammenhang

158) Vgl. ZII II/1923, ss. 60 ff., 167 ff.

159) Vgl. REITZENSTEIN, *Griechische Lehren*, in SAS, ss. 1-37; KRANZ, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, in NGGW 1938: 7; FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1949.

160) OLERUD, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*.

161) Vgl. KRANZ a.A., ss. 140-49.

162) Vgl. WELLMANN, Die pseudo-hippokratische Schrift *περὶ ἐβδουμάδων*. *Quellen u. Studien z. Geschichte der Naturwissenschaften u. der Medizin*, Bd. 4. Berlin 1934-35, ss. 6-10.

163) Vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, S. 56 f. Seine Skepsis beruht anscheinend auf einer nicht korrekten Wiedergabe der Problemlage. Er übergeht nämlich die doch entscheidende Tatsache, dass KRANZ selbst seine Forschungen als eine starke Bestätigung der Resultate GOETZE's betrachtet (was sie ja auch sind!), indem er sagt: „Der Vergleich des kosmischen Makrokosmos mit dem menschlichen Leibe ist durch GOETZE's Untersuchungen als altpersisch festgestellt worden ... Ja, nachdem wir den Aufbau dieser Lehre in *περὶ ἐβδ.* besser verstanden haben als GOETZE, tritt die überraschende Ähnlichkeit der griechischen und der persischen Lehre noch viel klarer hervor“, a.A., S. 150, und

muss für jeden unbefangenen Betrachter die Tatsache sein, dass wir nur in dem indo-iranischen Kulturkreis den religiösen Kontext finden und zwar intakt, der in dem griechischen Kulturkreis entweder fehlt oder nur fragmentarisch und halbverstanden anzutreffen ist.

Wie war nun der Zoroastrismus beschaffen, der in Raga eine Synthese mit der zervanitischen Religion der Magier einging? Diese Frage hat eigentlich nur NYBERG zu beantworten versucht. Er hat nämlich eine Analyse der im Verhältnis zu den Gāthās unbedingt späteren, aber doch immerhin alten, ostiranischen Texte vorgelegt, wodurch er ein Bild der sich nach dem Tode des Zarathustras entwickelten Religion aufzeigen kann ¹⁶⁴). Leider ist dieser interessante Versuch bisher alleinstehend, wenn man von den Untersuchungen HARTMAN's absieht, die ja offenbar auf das gleiche medisch-zervanitische Milieu hinzielen, jedoch die chronologische Frage schwebend lassen ¹⁶⁵).

4. Chronologisch gesehen ist es in Westiran, wo wir erstmalig Spuren iranischer Religion antreffen. Hier stossen wir — von den Kassiten abgesehen ¹⁶⁶) — im Mitannireich um die Mitte des 2. Jahrtausends auf eine feudale Oberschicht, die teils indo-iranisch, teils von indo-iranischen Stämmen beeinflusst ist. In dem bekannten Friedensvertrag vom Jahre 1380 v. Chr. schwört der Mitannikönig bei seinen Göttern Mitra und Uruwna, Indara, Nasatian und Allatum. Wir finden hier die bekannte Dreiteilung der indo-iranischen Gesellschaft und Götterwelt, derart, dass Mitra-Varuṇa ¹⁶⁷) die Herrscherfunktion, Ind(a)ra

in einer Anmerkung dazu: „Die Grundthese von GOETZE haben REITZENSTEIN, SCHAEFER a.a. O. S. 121 ff., 209 gegen Einwendungen mit Erfolg verteidigt.“

164) Vgl. NYBERG a.A., ss. 267-313.

165) HARTMAN, *Gayōmart*, S. 77 verlegt die synkretistische Spekulation nach Raga, wodurch seiner Meinung nach der Terminus *gaya marzian* geschaffen sei, aber will offenbar nicht versuchen, Näheres über die Zeit dieses Prozesses zu sagen. Jedoch stimmt eine zeitliche Ansetzung wie die von NYBERG angenommene gut zu seinen Intentionen. Ich habe mich damit nicht über die Tragweite seiner Resultate aussprechen wollen.

166) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, S. 330. Das Material ist für die Kassiten sehr mager. Als sicher anzusehen sind wohl nur die Marut in Maruttaš, Sūrya in Šuriaš und bhaga (baga) in bugaš, Gott.

167) Die Namensform *Uruwna* deutet wohl doch auf eine iranische Lautgestalt, vgl. *urvag-*: *vraj-*, *urvaθa-*: *vraθa-*, usw. Für das Keilschriftsystem wäre es gar nicht schwierig gewesen, das Wort z.B. *wa-ru-na* anstatt *u-ru-wa-na* zu schreiben. Eine Variante bringt *a-ru-na*, also (*V*)*a-ru-na*, was doch auf das Vorhandensein dialektaler Unterschiede, die mit der späteren Differenzierung in Indisch und Iranisch wohl zusammenhängen, hinzuweisen scheint.

die Krieger-, und Nāsātia zusammen mit der Allatum genannten Göttin die Nährfunktion sowie Kollektivität der Gesellschaft vertreten ¹⁶⁸). Es besteht kein Anlass dafür, diese Götter als spezifisch indisch anzusehen, sie gehören dem gemeinsamen arischen Pantheon an ¹⁶⁹). Dazu kommt noch der Umstand hinzu, dass die theophoren und nicht-theophoren Namen neben mehr „indischen“ auch deutlich „iranische“ Lautformen aufweisen. Des weiteren spielt hier ein so grundlegender Begriff wie Arta, „Recht“, in der Namensgebung eine grosse Rolle ¹⁷⁰).

Mit diesem teilweise iranischen Gepräge der Götter sowie der religiösen Begriffe der Arier im Mitannireich stimmt nun auch der Umstand überein, dass man in den Nuzi-Texten des 13. und 12. Jh. den Hochgott Zervan wiederfinden kann. Die Nuzi-Tafeln stammen ja aus einem churritischen Milieu und da die Churriter das wichtigste ethnische Element des Mitannireiches darstellten, sind diese Dokumente schon mit vollem Recht für die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse des Mitanni-Imperiums benutzt worden. Wir haben es hier mit verstreuten Resten aus diesem Reiche zu tun. Da nun solche Formen wie Zarwan und Zarwa als Kompositionselemente der (theophoren) Namen vorhanden sind, scheint es nicht zu kühn zu vermuten, dass wir hier zum ersten Mal den westiranischen Hochgott Zervan antreffen, der ja stets gerade in diesen Gegenden seine wirklichen Verehrer hatte ¹⁷¹).

168) Von DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, Kap. I, zuerst entdeckt. Für die Rolle der Göttin Allatum vgl. DUMÉZIL, *Tarpeia*, S. 63 f.

169) NYBERG, *Die Religionen*, S. 331 f.

170) Vgl. NYBERG *a.A.* S. 330 f. DUMONT, *JAOS* 67/1947, ss. 251-53 findet in den Mitanninamen nur indische Elemente, kennt aber anscheinend nicht die Arbeit NYBERG's und nimmt jedenfalls auf die von diesem angeführten Gründe keine Rücksicht. Seine Resultate kann man darum in der von ihm S. 252 gegebenen Formulierung: „Old Indic or Indo-Aryan“, nur mit dem Akzeptieren des zweiten Gliedes gutheissen. Besonders auffallend ist es, dass DUMONT für Artamanya ein indisches *Rtamanya postulieren muss, obgleich ein iranischer Name wie (Artamaniš-) Artamanes belegt ist. Übereinstimmungen mit dem Iranischen, wie *ai* anstelle von *e* in offener Anfangssilbe, so Aitagama gegen indisch *Etagama, Šaimašūra gegen Kšemašūra, werden überhaupt nicht beachtet. Das letzte Wort kann vielleicht auf einen Übergang *xš* (= indisch *kš*) > *š* schliessen, so wie später in solchen westiranischen Namen wie Satarešu, Satarpānu (wo Satar = Šatr) in dem Bericht von Sargons 8. Feldzug, vgl. TALLQVIST, *APN*, S. 193 b, 194 a. Es wäre deshalb verlockend, auch in dem Mitanninamen Sauššatar denselben Übergang finden zu wollen, vgl. aber NYBERG *a.A.* S. 330.

171) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 310 mit Belegstellen und Verweis

Von anderen durch Mitanni-Namen belegten Göttern sind zu nennen Indra, Svar und Vayu, von denen Indra uns ja schon begegnet ist. Überhaupt war wohl das ganze indo-iranische Pantheon im Mitannireiche zu finden.

Es ist auffallend, wie spät Ahura Mazdāh im Westen auftaucht. Die Versuche, seinen Namen zusammen mit Mithra auf assyrischen Tafeln aus der Bibliothek Assurbanipals wiederzufinden, beruhen auf Missverständnissen und sollten in den Darstellungen der Religionen Irans keine Beachtung finden¹⁷²). Von Mithra dagegen können wir mit Bestimmtheit sagen, dass er früh unter den Medern verehrt wurde, denn auch die in den altpersischen Inschriften verwendete Namensform ist medisch¹⁷³). Würde das bedeuten, dass seine Verehrung von den Persern den Medern entlehnt ist? Das dürfte wohl schwerlich der Fall sein, denn die echtpersische Namensform Miça ist in den theophoren Namen belegt¹⁷⁴).

auf *AfO* XII/1938, ss. 29 ff. Hier wurde aber nicht der Kontinuität einerseits mit dem Mitannireich, andererseits mit dem medischen Zervanismus, gedacht, was notwendig ist. Die Stellungnahme bei DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1948, S. 95 f. ist durch eine generelle Skepsis gekennzeichnet. An die offensichtliche Kontinuität hat er scheinbar nicht gedacht. SPEISER, *Introduction to Hurrian*, New Haven 1941, scheint gar nicht mit einem iranischen Element Zervan gerechnet zu haben. Eine späte ostiranische Entsprechung zum Wegfall des *n* in Zerwan findet man in gewissen Formen im Soghdischen: *zrw* bei REICHELDT, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, I, Heidelberg 1928, S. 9: 129, sonst auch *zrw*² und *zrw*ⁿ. Ob schon in Nuzi durch Verwendung des Nominativs zu erklären?

172) NYBERG *a.A.*, S. 334 zögert offenbar, entscheidet sich jedoch für eine positive Stellungnahme sowohl betreffs Ahura Mazdāh, als auch betreffs Mithra. DUCHESNE-GUILLEMIN *a.A.*, S. 108 akzeptiert die Lesung „Mithra“ lehnt aber die Deutung des Assara Mazaš als Ahura Mazdāh ab. Nachdem UNGNAD, *OLZ* 1943, ss. 193 ff. das Material analysiert hat (eine Spezialuntersuchung, welche DUCHESNE-GUILLEMIN offenbar entgangen ist), muss aber der Versuch aufgegeben werden, Mithra und Ahura Mazdāh in diesem Falle in den assyrischen Texten zu finden. Der Irrtum ist jedem Assyriologen deutlich.

173) Dieses Verhältnis wird nicht oft in der Literatur vermerkt, vgl. aber CHRISTENSEN, *Die Iranier, in Kulturgeschichte des Alten Orients*, III 1, München 1933, S. 286. Vgl. auch SCHAEDEER, *Iranische Beiträge* I, Halle 1930, S. 270-72.

174) In dem Namen Vahumiça, vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, S. 286, ein Name, der jedoch als „Freund des Guten“ gedeutet wird, KENT, *Old Persian*, New Haven 1950, S. 206 a. Diese Deutung des Wortes *miça* als ein nichtgöttliches Element ist aber zu beanstanden seitdem WIKANDER aufgezeigt hat, dass die echtpersische Namensform in dem alten Kompositum Mithra-Ahuramazdā in der bei Plutarchos belegten Form *μεσορομάσθης* fortlebt, vgl. *Orientalia Suecana* I/1952, ss. 66 f. Damit fallen wohl auch die Bedenken bei MEILLET-BENVENISTE, *Grammaire du Vieux-Perse*, Paris 1931, S. 30 f. fort. Vgl. übrigens schon SCHAEDEER *a.A.*, S. 269, 71.

Wann die im Westen so überaus verehrte Göttin Anāhitā unter den Persern eine Verehrung fand, ist schwer zu sagen. Es steht natürlich nichts der Annahme entgegen, dass die von Artaxerxes I erwähnte Trias Ahuramazdā, Anāhitā und Mitra schon von Anfang an bei den persischen Stämmen verehrt wurde.

Aus den theophoren Namen der Meder und Perser lassen sich noch andere Götternamen gewinnen wie: Ātar, Farnah (= avest. Xvarnah), Arta (= avest. Aša), Hauma ¹⁷⁵⁾ und Aši ¹⁷⁶⁾.

Wiederum andere Gottheiten tauchen im altpers. Kalender auf, so wie dieser in der persischen Provinz Kappadokien in Gebrauch war; es sind diese folgenden:

APTANA	MIOPH
APTHYE<Σ>TH	APIOMENAPIA
APOATATA	AΘPA
TEIPI	ΔAΘYΣA
AMAPTATA	OΣMANA
EAΘIOPH	ΣONΔAPA≤MAT>

NYBERG wollte diesen Kalender folgendermassen ordnen: zuerst kommt Daθuš, dann der Reihe nach die anderen Götter mit Ātar schliessend. Diese Anordnung ist von DUCHESNE-GUILLEMIN akzeptiert worden. Dann scheiden sich aber die Meinungen. NYBERG will die Zwölfzahl in vier Triaden ordnen, sie mit der Tetradengruppierung der Monatsgötter verknüpfen und in beiden Systemen den Geist des Zervanismus spüren. Denn für den Zervanismus ist gerade die Tetradenspekulation ein bezeichnender Zug ¹⁷⁷⁾. Er stellt daher diesen Jahreskalender mit dem Monatskalender zusammen ¹⁷⁸⁾. Man findet dann, dass Mithra, der dem siebenten Monat (September-Oktober) seinen Namen gibt (auch in Armenien ist dieser Monat nach

175) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, S. 286; NYBERG *a.A.*, 394, wo erwähnt wird, dass wir auch eine echtpersische Form von Ātar, Aθr, nämlich Ač, finden, vgl. auch KENT *a.A.* S. 166 b s.v. Ačina-, Ačiyādiya-.

176) Vgl. SCHAEDEER *a.A.*, S. 268, 60.

177) Diese Monatsnamen sind bereits von BENFEY und nach ihm von LAGARDE behandelt worden. Für moderne Behandlungen vgl. MARKWART, *Untersuchungen zur Geschichte von Erān*, II, Leipzig 1905, ss. 192-215; NYBERG *a.A.*, ss. 38 ff., 376 ff., und DUCHESNE-GUILLEMIN, *BSOAS* 13/1950, ss. 635-640; *Zoroastre*, ss. 108-113.

178) Vgl. SCHAEDEER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig 1927, ss. 135 ff.; NYBERG, *Questions*, ss. 47-68.

ihm benannt: Mehekan < Mihrakān, im altpers. Kalender ist est Bāgayādiš, also ebenfalls sein Monat¹⁷⁹⁾), im Monat selbst den 16. Tag einnimmt. Das aber stimmt vollkommen mit seiner Stellung im Zervanismus überein. Er ist dort der Mittler, ὁ μεσίτης (Plutarch. De Iside et Osiride, 46)¹⁸⁰⁾. Klarer könnte die vermittelnde Rolle Mithras nicht zum Ausdruck gebracht werden. Sowohl der Jahres-, wie auch der Monatskalender zeigen also in ihrer Anordnung einen zervanitischen Geist — wenn man nämlich den Monat Mithras an seiner eigentlichen Stelle bleiben lässt, was unbedingte Voraussetzung ist.

DUCHESNE-GUILLEMIN will als treuer Schüler DUMÉZIL's nur dessen funktionelles System wiederfinden. Wenn man den Kalender mit Daθuš beginnen lässt, dann stellt sich, wie er aufzeigt, heraus, dass die Anordnung der Götter für die Monate mit dem in Y. 45 angewandten funktionellen System übereinstimmt und zwar so, dass Daθuš den „initialen“ Gott — in den Gāthās Spenta Mainyu¹⁸¹⁾ — repräsentiert, von den Göttern der ersten, dritten und zweiten Funktion (eben in dieser Reihenfolge, genau so wie in Y. 45) gefolgt und mit Ātar, dem Feuer, als der „finalen“ Gottheit¹⁸²⁾ (ebenso wie bei Zarathustra in Y. 45) beschlossen wird. Feststehend ist, dass damit ein ursprüngliches System entdeckt ist, jedoch ist der Kalender hierdurch nicht endgültig erklärt. Ausser den bei Zarathustra vorkommenden Gottheiten treten hier nämlich die folgenden Götter auf: Artana (= Artavnām), Teiri (= Tīra), Mithra und Apomenapa (= Apām Napāt). Bei Zarathustra vertritt ja Vohu Manah den alten Gott Mithra¹⁸³⁾, der übrigens der ersten Funktion, und nicht wie hier der zweiten, angehört. Apām Napāt will DUCHESNE-GUILLEMIN als Äquivalent von der nicht vertretenen Anāhitā ansehen, aber Aramati vertritt schon die dritte Funktion (hier wie in Y. 45, ist aber Aramati mit der ersten verknüpft). Die Stellung der zwei von dem Zoroastrismus übernommenen Gottheiten Mithra und Anāhitā (= Apām Napāt) soll damit erklärt werden, dass sie so weit wie möglich unten in der Liste stehen.

Nun hat NYBERG in einer bestimmten Triade Mithra, Apām Napāt

179) Vgl. NYBERG, *Questions*, ss. 128 ff.; *Die Religionen*, ss. 378-380.

180) Vgl. oben S. 67 und unten S. 91.

181) Vgl. BENVENISTE, *The Persian Religion*, Paris 1929, S. 89 f.; NYBERG *Die Religionen*, ss. 385 ff.

182) Vgl. oben S. 24.

183) Vgl. oben S. 23.

und Ātar als Sonne, Wasser und Feuer zusammenstellen wollen, wogegen DUCHESNE-GUILLEMIN protestiert, weil er eine solche Einordnung „rather whimsical“ findet und ihm jedenfalls die Anwesenheit der Sonne (= Mithra) als völlig unmotiviert erscheint. Er hat dabei übersehen, dass eben Sonne, Feuer und Wasser in der Sassanidenzeit stets als diejenigen Götter erwähnt werden, welche man die Christen zu bewegen versuchte, anzubeten¹⁸⁴). Sie werden ferner (zusammen mit dem Mond) als die Söhne des Hörmizd bezeichnet (Martyrium des Pusai, 9). Sie in einer Triade zusammenzustellen ist also ganz natürlich.

Die Auffüllung der ursprünglichen Liste mit nicht-zoroastrischen Gottheiten, wodurch Mithra anstelle der ersten die zweite Funktion vertritt, und die übrigen Schwierigkeiten erklären sich somit von selbst bei der Annahme, dass die zervanitisch eingestellten Magier sich einen synkretistischen Kalender geschaffen haben und zwar in der Weise, dass sie eine das ursprüngliche zoroastrische System bewahrende Liste der Gottheiten (die funktionell angeordnet war) mit ihren eigenen Göttern ausfüllten, und dadurch die Liste nach zervanitischen Prinzipien haben gruppieren können. Dabei musste Mithra seine ihm als „Mittler“ zukommende Stellung einnehmen und infolgedessen Daðuš von seinem Platz weichen. So hat also prinzipiell gesehen NYBERG doch das Richtige getroffen, und es ist kein Zufall, dass eben dieser zervanitisch gefärbte Kalender in Kappadokien belegt ist, wo, wie wir wissen, die Magier ihre zervanitische Religion propagiert haben¹⁸⁵).

5. Mit der achämenidischen Periode befinden wir uns endlich in einer Umgebung, die mit dem eigentümlich ahistorischen Milieu in Ostiran kontrastiert¹⁸⁶). Hier im Westen haben wir wirklich chronologisch festgelegte Dokumente zur Verfügung, die durch die Gegenüberstellung mit den avestischen Texten gewisse feste Resultate ermöglichen sollten. Aber leider ist die Diskussion recht oft ziemlich verwirrend und verworren gewesen¹⁸⁷), so dass man sich des Ein-

184) Vgl. unten S. 117, 121 f.

185) Vgl. oben S. 69 und unten S. 117, 121 f. Vgl. für die ganze Frage HARTMAN, Yašts, jours et mois, *Donum Natalicium II. S. Nyberg oblatum*, ss. 32 ff. (ein Artikel, in den ich nach Fertigstellung dieser Untersuchung habe in Korrektur einsehen können).

186) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, S. 328.

187) Vgl. NYBERG a.A., S. 355.

drucks nicht erwehren kann, dass hier und da eine vorgefasste Meinung mitbestimmend gewesen war.

Insbesondere ist eine Frage auf diesem Gebiet hin und her diskutiert worden, nämlich das Problem der Religion der achämenidischen Könige. Waren diese Herrscher Zoroastrier oder nicht? Man könnte für jede dieser beiden entgegengesetzten Ansichten eine stattliche Anzahl von Forschern anführen¹⁸⁸⁾, aber es sind jedoch nicht die Namen, sondern die Argumente, die hier bestimmend sein sollten, und diese sind recht eindeutig¹⁸⁹⁾. Erstens besitzen wir durch Herodotos I 131-132, 140 eine Schilderung der persischen Religion aus der Zeit \pm 450 v. Chr. Diese von Herodotos geschilderte Religion hat keine Züge mit den zoroastrischen Lehren und Riten gemeinsam. Zweitens haben wir in den Inschriften der achämenidischen Könige authentische Zeugnisse über die von den Achämenidenkönigen gepflegten religiösen Ideen und zwar derart, dass diese Inschriften einesteils ein positives Zeugnis über das, was sie wirklich glaubten, ablegen, und anderenteils rein negativ aufdecken, was sie *nicht* glaubten. Positiv lässt sich sagen, dass sie Ahuramazdā (so, in einem Wort, nicht wie in den Gāthās in zwei) huldigen, und von Artaxerxes II an auch Mithra¹⁹⁰⁾ und Anāhitā. Negativ kann festgestellt werden, dass sie Zarathustra

188) Eine Aufzählung der meisten Namen findet sich bei CLEMEN, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920, ss. 64 ff. (Diese Untersuchung entspricht übrigens nicht den Forderungen, die man an eine solche Arbeit stellen kann); bei PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, Bologna 1920, S. 144 mit Anm. 18; NYBERG, *Questions*, ss. 6 ff.; *Die Religionen*, ss. 355 ff. Man kann hinzufügen, dass OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948, ss. 94 ff. als eine Selbstverständlichkeit voraussetzt, dass die Achämeniden Zoroastrier waren. Er ist hier offenbar von HERZFELD beeinflusst. Auch das Buch OLMSTEAD's kann nicht als für die moderne Forschung repräsentativ betrachtet werden.

189) Die folgenden Tatsachen, die ja sämtlichst gegen die Annahme einer zoroastrischen Religion der Achämenidenkönige sprechen, finden sich (zusammen mit noch anderen Argumenten) bei BENVENISTE, *The Persian Religion*, ss. 22-49, und bei NYBERG, *Die Religionen*, ss. 357 ff. zusammengestellt. Viele sind schon bei PETTAZZONI *a.A.*, ss. 125 ff. vermerkt. PETTAZZONI selbst entscheidet sich aber dafür, dass Darius und die Herrscher nach ihm einer Art von Zoroastrismus gehuldigt haben. Er beruft sich dabei vor allem auf den Gottesnamen: „Ma il nome è sicuramente Zoroastrico e presuppone il Zoroastrismo“, S. 124. Dieses Argument ist von BENVENISTE *a.A.*, S. 39 f. und NYBERG *a.A.*, S. 98 f. damit beantwortet worden, dass der Name Ahuramazdā älter als die Reform Zarathustras sei, vgl. auch oben II S. 14.

190) Der theophore Eigenname Mithradāta kommt aber schon unter Artaxerxes I. in Keilschrift Dokumenten vor.

nicht erwähnen, dass sie die Amesha Spentas offenbar nicht kennen, dass sie anstatt *yazata*, als Bezeichnung für „Gott“, das Wort *baga* verwenden¹⁹¹⁾, und schliesslich, dass sie keiner monotheistischen Tendenz Ausdruck geben, da sie ja neben Ahuramazdā auch andere Götter verehren. Ahuramazdā ist nämlich nur *maθišta bagānām*, „der grösste der Götter“. In diesem Zusammenhang bemerkt man auch, dass die religiöse Terminologie überhaupt nicht mit der von Zarathustra verwendeten übereinstimmt. Als drittes besitzen wir andere Zeugnisse über die Religion der Achämeniden und des persisch-medischen Volkes ihrer Zeit. Hierbei ist vor allem auffallend, dass die Texte die von den Zoroastriern verabscheuten blutigen Opfer nennen¹⁹²⁾ und weiter, dass die Begräbnisriten, sowohl durch Texte wie auch durch archäologische Tatsachen belegt, durchgehend als Erdbegräbnis oder als Höhlenbeisetzung bezeichnet werden können¹⁹³⁾, also nicht zoroastrisch sind. Ebenso unzoroastrisch sind die Trauerriten¹⁹⁴⁾. Diese Fälle stehen also im flagrantesten Widerspruch zu den Prinzipien des Zoroastrismus.

Darüber, was der Zoroastrismus eigentlich ist, kann man in gewisser Hinsicht etwas unsicher sein. Nicht aber ist zu bestreiten, dass die Zoroastrier selbst eine bestimmte Auffassung von dem gehabt haben, was ihnen als verpflichtende Lehre galt, und dass sie dieses, für sie gültige Glaubensbekenntnis, in dem *Fravarāne* genannten Text zusammenfasst haben¹⁹⁵⁾. *Fravarāne* hat tatsächlich als ein authentischer Ausdruck ihres Glaubens zu gelten. Nun gibt es von dem in *Fravarāne* niedergelegten Bekenntnis keine typische Anschauung, die irgendwie in der Religion der Achämenidenkönige oder des persisch-medischen Volkes der Achämenidenzeit wiederkehrt¹⁹⁶⁾.

Angesichts dieser Tatsachen hat das viel diskutierte Datum der Einführung des sogenannten zoroastrischen Kalenders als Ersatz für den altpersischen wohl kaum die überragende Bedeutung, die man hier und da einem solchen Schritt hat beimessen wollen¹⁹⁷⁾, denn, wir können

191) Vgl. oben S. 47 über Mithra als *baga*.

192) Vgl. oben S. 60. Auch die Grabopfer sind hier zu vermerken, vgl. oben S. 57.

193) Vgl. oben S. 56.

194) Vgl. oben S. 58 f.

195) Vgl. NYBERG *a.A.*, ss. 273 ff.

196) Vgl. NYBERG *a.A.*, 360, 364, wo er mit Recht dieses Verhältnis unterstreicht.

197) Die Einführung dieses Kalenders wird nunmehr auf das Jahr 441 v. Chr.

nicht sehen, dass die Achämenidenkönige danach mehr „zoroastrisch“ geworden sind.

In die Religionsgeschichte der Achämenidenzeit sind gewisse Tatsachen chronologisch einzuordnen, die bereits oben in dem phänomenologischen Teil behandelt wurden¹⁹⁸). Hervorzuheben ist, dass wir eben während dieser Periode einen starken iranischen Einfluss im Westen feststellen können. Zwar waren die Iranier schon früher durch die gewaltige Expansion des Mederreiches in Kleinasien in die nächste Nachbarschaft der altjonischen Kultur geraten, und wie wir bereits sahen waren es wahrscheinlich die medischen Magier, die die Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation nach Westen verbreiteten, aber eine dauernde kulturell-religiöse Einwirkung kam erst mit der Aufrichtung des achämenidischen Imperiums zustande. Umso bedauerlicher ist es, dass wir noch keine, alle Angaben sammelnde und chronologisch aufgebaute, iranische Religionsgeschichte der achämenidischen Zeit besitzen. Erst eine solche Gesamtdarstellung könnte von der iranischen Religion dieser bedeutsamen Epoche ein wahres Bild vermitteln.

6. Die parthische Periode der iranischen Religionsgeschichte ist stets als eine sehr dunkle bezeichnet worden. Wenn der Versuch unternommen wird, sie aufzuhellen — was eine dringende Aufgabe darstellt, weil eben während dieser Zeit die iranische Religion im Westen einen sehr bedeutenden Einfluss ausgeübt haben muss — so kann es sich natürlich streckenweise nur um Rekonstruktionsversuche teilweise sehr hypothetischen Charakters handeln.

Zunächst ist daran festzuhalten, dass die Parther das alte Medien als ihr Stammland übernommen haben und damit als die Erben der medischen Sprache, Kultur und Religion auftraten¹⁹⁹). Es empfiehlt sich darum, von dem in diesen Gegenden vorherrschenden Religions-

anberaamt. Es ist dieses das Resultat der Untersuchungen von TAQIZADEH, *Old Iranian Calendars*, London 1938, ss. 13-57. Dieses Datum ist von DUCHESNE-GUILLEMIN a.A., S. 17 mit Anm. 1 akzeptiert worden, während er früher in *Zoroastre*, S. 109 f. dem von NYBERG a.A., S. 376 bevorzugten Datum 485 v. Chr. gefolgt war.

198) Ich erwähne vor allem die apokalyptischen Spekulationen, Mithra als Erlösergestalt, die Mythen, den Kultus, die Priester, die Kultstätten und Tempel sowie das sakrale Königtum. Die überragende Stellung der achämenidischen Herrscher als Leiter der religiösen Angelegenheiten ist ja unbestritten.

199) Vgl. (1) Ecbatana ist die Sommerresidenz der parthischen Könige, Medien die Hauptprovinz. Strabo XI 13, 1, 6. (2) Die Magier als Hofpriester begleiteten Tiridates auf dessen Reise zu Nero (vgl. unten S. 45 Anm. 206), Plinius N.H. 30: 17. (3) Übernahme der medischen Totenbestattung, Justinus XLI 3: 5-6.

typus auszugehen. Dieser aber war, wie soeben festgestellt wurde, der Zervanismus. Der Zervanismus der nachachämenidischen Zeit ist nun während der letzten Jahrzehnte mehrfach Gegenstand lebhafter Erörterungen gewesen.

Zur Einführung muss hier hervorgehoben werden, dass diejenige Form der iranischen Religion, mit welcher die apologetischen Schriftsteller der Christen sich auseinandersetzten, gerade die zervanitische war, und zwar deshalb, weil der Kontaktpunkt bei den christlichen Armeniern und Syrern hauptsächlich in Ādhurbaijān, also im Nordwesten Irans, zu finden war²⁰⁰). Nun können wir jedoch — wenn zwar meistens auch nur indirekterweise — eine Brücke von dieser durch die Polemik der christlichen Verfasser der Sassanidenzeit bezeugten Form des Zervanismus zu der für die Partherzeit voraussetzenden zervanitischen Religion schlagen, und zwar derart, dass der Zervanismus durch die in der parthischen Periode auftretenden iranischen, synkretistischen Religionsbildungen greifbar wird. Hierbei kommt als erstes der Mithrazismus in Betracht.

Für die Beurteilung der Mithrasmysterien war ja früher die von CUMONT dargelegte Auffassung massgebend²⁰¹). Nachdem aber WIKANDER angefangen hat, an den bekannten Thesen CUMONT's zu rütteln, muss das gesamte Problem der iranischen Herkunft der Mithrasmysterien erneut überprüft werden²⁰²). Als erstes ist dann festzustellen, dass nach den Ausführungen WIKANDER's einige der Lieblingsgedanken CUMONT's sich als recht schwach fundiert erweisen. Aber WIKANDER selbst ist seinerseits an den für die iranische Herkunft der Mysterien ausschlaggebenden Tatsachen vorbeigegan-

200) Das letzte betont richtig WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 38 f., wo er aber in diesem Zusammenhang den Zervanismus ausser acht lässt, vielleicht deshalb, weil er ihn nicht in den Magier-, sondern in den Herbadkreisen wiederfinden will, *a.A.*, S. 178. Dagegen hat NYBERG, *JA* 1931, S. 71 unterstrichen, dass es der Zervanismus ist, gegen den sich die christliche Polemik wendet. BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, I, S. 68 f. wird betont, dass die syrischen und armenischen Schriftsteller den Zurvān ziemlich oft nennen, d.h. diejenigen Schriftsteller die in den von den Magier kolonisierten Gegenden wohnten. Der Zusammenhang zwischen Medien, Ādhurbaijān, Armenien und dem übrigen Kleinasien als iranischem Kolonisationsgebiet einerseits und der zervanitischen Religion andererseits ist also leicht aufzuzeigen.

201) CUMONT, *Textes et monuments* I, S. 19 f., 78 und passim.

202) WIKANDER, *Études sur les mystères de Mithras*, I, Introduction, Vetenskapssocieteten i Lund Årsbok 1950, Sonderdruck Lund 1951. Von den dort S. 5 in Aussicht gestellten folgenden vier Einzeluntersuchungen ist bisher m.W. noch keine erschienen.

gen, und die von ihm befürwortete Lösung — der Mithrazismus stamme aus den Donauprovinzen — begegnet derartigen Schwierigkeiten²⁰³) und steht mit allen bekannten Daten in solchem Widerspruch, dass man sie ohne weiteres aus der Diskussion herauslassen kann.

Zuerst einige allgemeine Überlegungen. Es wäre doch mehr als eigentümlich, wenn eine nicht aus Iran stammende, synkretistische Religion plötzlich von solcher Vorliebe für iranische Dinge ergriffen worden wäre, dass sie nicht nur ihre zentrale Gestalt, ihren Kultheros, sondern darüber hinaus auch noch eine Reihe iranischer Termini in der Kultsprache benutzt, ihre Organisation auf einer den iranischen kriegerischen Männerbünden entsprechenden Basis aufbaut, die iranischen Magier als Priester in ihren Dienst nimmt, ausser Mithra mit Sicherheit gewisse iranische Gottheiten einführt, die Kultlegende und das Ritual aus Iran entlehnt sowie ihre Sakralkunst nach iranischem Vorbild gestaltet und nicht zuletzt — sich im Westen durch Soldaten iranischer oder halb-iranischer Armeen verbreitet²⁰⁴).

Wir wollen diese Punkte der Reihe nach etwas näher betrachten. WIKANDER hat sehr scharfsinnig versucht, eine Distinktion zwischen dem echten iranischen Mithra mit der unter den klassischen Autoren verwendeten Namensform *Μίθρης* sowie dem synkretistischen, nicht echt-iranischen *Μίθρας* der Mysterien durchzuführen²⁰⁵). Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn man eine solche reinliche Scheidung durchführen will, es keine Ausnahmen geben darf, denn sonst hat ja diese distinktive Aufstellung keinen Wert. Nun geht aber die Rechnung gar nicht auf, was leicht festzustellen ist und somit kann sich die interessante Hypothese nicht behaupten²⁰⁶). Es bleibt also dabei,

203) Auf diese Schwierigkeiten hat schon ALFÖLDI kurz hingewiesen, vgl. *Germania* 30/1952, S. 366 f. (auch mit Hinweis auf die von CUMONT, *TMM* I, S. 189, 252 hervorgehobenen Tatsachen, dass z.B. die legio XV. Apollinaris den Mithraskultus aus Osten nach Carnuntum in der Zeit Vespasians brachte).

204) Die klassischen Autoren, welche die Mysterien als „die persischen“, *Περσικὰ μυστήρια*, bezeichnen, vgl. die bei CUMONT *a.A.*, I, S. 314 Anm. 7 angeführten Stellen, hätten sich genau so wie die ganze moderne Forschung betrogen.

205) Vgl. WIKANDER *a.A.*, ss. 39-41.

206) WIKANDER selbst *a.A.*, S. 40 erwähnt, dass Lukianos, der von dem Gott der Mysterien spricht, die Form *Μίθρης* verwendet — weil, wie WIKANDER vermutet, er ein attizistischer Autor ist — und dass andererseits Ps. Callisthenes, obgleich von dem Gott der Perser redend, die Form *Μίθρας* braucht. Hier glaubt WIKANDER an einen Einfluss der Vulgärsprache, in der durch einen Anachronismus die geläufige Namensform des Gottes der Mysterien verwendet wäre. Dass schon diese Sachlage für die Hypothese WIKANDER's nicht eben günstig ist, liegt auf

dass auch der Mithras der Mysterien aus Iran stammt, was ohnehin wohl die natürliche, sozusagen selbstverständliche Lösung ist.

Aus Iran stammen aber offensichtlich auch die höchsten Gottheiten, wie Aion oder Saeculum, der, wie CUMONT sah, völlig mit Zervān gleichzusetzen ist. Aus Iran kommt ferner Zeus-Jupiter, hinter dem sich Ōhrmizd (Ahuramazdā) verbirgt, ebenso Pluton, der ja in gewissen Fällen sogar seinen eigentlichen Namen Ahriman bewahrt hat ²⁰⁷).

Wir erhalten somit eine Göttertrias: Zurvān (Zervān), Ōhrmizd und Mihr (< Mithra), gegen welche Ahriman als Vertreter der bösen Mächte steht. Unschwer lässt sich hier die Göttertriade des Zervanismus erkennen: der absolute Hochgott Zurvān mit seinen Zwillingssöhnen Ōhrmizd und Ahriman, und daneben der Heilbringer Mihr, welcher gewissermassen eine Mittelstellung einnimmt ²⁰⁸).

der Hand. Aber die Lage verschlimmert sich noch mehr, wenn man eine offenbar von WIKANDER übersehene Stelle mit in Betracht zieht. In der Erzählung von der Romfahrt des armenischen Königs Tiridates (vgl. dazu CUMONT, *Rivista di Filologia* LXI/1933, ss. 146 ff.) sagt der von seinen Magiern begleitete parthische Fürst zu Nero, dem er als seinem Oberherrn huldigt: προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν, Dio Cass. LXIII 5, 1 f. Hier ist doch unbestreitbar von dem rein iranischen Gott Mithra die Rede; ein analoger Fall liegt auch in der Inschrift Antiochos' von Kommagene vor. Geht man so weiter zu Justinus Martyr, so findet man Apol. I 66: ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις, in Dial. cum Tryphone 70: τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια, aber 78: τὰ <τοῦ> Μίθρα μυστήρια. Wo bleibt denn da der Unterschied? Wenn wir hinzufügen, dass Lukianos, wenn er von der Invasion des Olympus als von „barbarischen“ Göttern spricht (was sich doch auf die Götter der fremden Mysterien bezieht) und den in Kandys und Tiara gekleideten, also iranischen Mithra erwähnt, die Form Μίθρας verwendet, er aber, wenn er Bendes, Anubis, Attis, Men und Mithra (also wiederum die Mysteriengötter) aufzählt, die ja die Götter der „Barbaren“ sind, die Namensform Μίθριος braucht, so dürfte es wohl klar sein, dass die zwei Formen promiscue gebraucht werden. Dieser Eindruck, verstärkt sich, wenn man die Schreibungen der Hss. ansieht, wo eine grosse Schwankung zwischen den zwei Formen zu finden ist. Anhangsweise kann noch erwähnt werden, dass wenn z.B. Artaxerxes Mithra zu Zeugen nimmt (und niemand kann wohl bestreiten, dass es sich um den iranischen Mithra handelt), er sowohl laut Plutarchos wie Aelianus sagt: Νῆ τὸν Μίθραν vgl. Plut., Artaxerxes, 4, und Aelian, Var. Hist. I 33. Und Porphyrios sagt, wenn er über die Magier spricht: ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις, De Abstinencia IV 16, und wenn er in De antro nympharum doch offenbar von dem persischen Gott Mithra sprechen will, verwendet er die Form Μίθρας, vgl. Kap. 6. Ich glaube, das angeführte Material wird genügen, um die Frage zu entscheiden.

207) Vgl. TMM II, Inschriften, 27, 323, 324. Den iranischen Ursprung der hellenistischen Aion-Vorstellung im Allgemeinen behandelte JUNKER, *Vorträge der Bibliothek Warburg 1921/22*, Leipzig-Berlin 1923, ss. 125-178, in einer diese Frage sehr fördernden Arbeit.

208) Vgl. z.B. BENEVENISTE, *The Persian Religions*, ss. 70 ff.

Wo bleibt dann die Göttin, die als Partnerin Zurvāns in den Texten auftreten kann? CUMONT wollte Anāhitā mit Mithra verbinden, was aber WIKANDER als mit den Tatsachen nicht übereinstimmend hat bezeichnen wollen. In der Tat ist es ihm auch gelungen, diese Verbindung als fragwürdig erscheinen zu lassen. Wenn er aber behauptet, dass wir nie Anāhitā und Mithra miteinander verknüpft finden, so hat er sich vielleicht zu viel von dem Namen, und zu wenig von der Gestalt und dem Wesen der Göttin leiten lassen. Denn es kann doch nicht angezweifelt werden, dass, wenn in der Inschrift des Königs Antiochos von Kommagene „das allnährende Heimatland Kommagene“ an vierter Stelle nach Oromasdes, Mithras und Artagnes erwähnt wird, mit dem „allnährenden Heimatland“ einfach *die* iranische Göttin gemeint ist, die den Nährstand vertritt, also Anāhitā als Landesgöttin²⁰⁹).

Die iranischen Termini in der Kultsprache der Mithrasmysterien sind so auffallend, weil sie überall in dem Verbreitungsgebiet vorkommen und wir somit den Eindruck erhalten, dass sie zum festen Bestand der ererbten, ältesten Überlieferungen gehören. Hier finden sich Ausdrücke wie Nabarzes (d.h. *nabarza*), „Unbesiegbare“, „Siegreiche“, als Kultepitheton Mithras, und *nama* als Huldigungsruf der Mysten der verschiedenen Grade²¹⁰).

Wenn wir die Mysterienorganisation der Mithrasverehrer auf ihre iranischen Voraussetzungen hin prüfen, so bieten sich wie bereits angedeutet als iranische Basis die kultisch-kriegerischen Männerbünde des alten Iran, die auch Mithra zur Zentralgestalt gewählt haben²¹¹).

209) Vgl. DUMÉZIL, *Tarpeia*, ss. 41 ff., 63, 89 ff., 97.

210) Für *Nabarzes* vgl. TMM I, S. 208 Anm. 6, wo nach GEZA KUUN eine Anknüpfung an np. *nabard* versucht wird. Das aber ist ausgeschlossen, denn die mp. Sprachstufe bietet dafür *nipart*, von anderen Schwierigkeiten ganz zu schweigen. Die griechisch-lateinischen Entsprechungen *ἀνίκητος*, *invictus*, *insuperabilis* weisen deutlich auf das Negativpräfix *na-* hin, also *na-bars-*, wörtlich *in-super-*. Mithras ist der Gott, der niemanden über sich haben kann, und den somit niemand überwinden kann, er ist unüberwindlich, *insuperabilis*.

Das Wort *nama* war eigentümlicherweise nicht geklärt, bis BENVENISTE, *The Excavations at Dura-Europos*, Prel. Rep. of the Seventh and Eighth Seasons of Work, S. 122 die selbstverständliche Erklärung gab: *nama* ist das (indo-) iranische *namah-* als Huldigungsformel, vgl. *AirWb* 1069 f. Die Termini Cautes und Cautopates haben bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden, vgl. TMM I, S. 208. Die einzigen vernünftigen Versuche setzen aber einen iranischen Ursprung voraus. HARTMAN, *a.A.*, S. 38 erinnert an die zwei Begleiter Mithras Sraoša und Rašnu.

211) Vgl. vorläufig REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3

Daraus erklärt sich unschwer sowohl die Verbreitung der Mysterien unter den Soldaten — zuerst in den Armeen Mithradates Eupators und in deren versprengten Resten unter den Seeräuberfestungen Kilikiens, dann in den römischen *auxilia* wie in Dura, und selbst in den Legionen — als auch die ganze militärische Einrichtung der Mysterien mit dem *sacramentum*, dem Fahneneid, der Verehrung Mithras als *militia dei* ²¹²), samt den für die Krieger passenden Einweihungszeremonien, bei denen das Schwert eine solche grosse Rolle spielt ²¹³). An den ursprünglichen Hintergrund in einer archaischen Gesellschaft, wo der Männerbund die jungen Männer und Jünglinge umschliesst, erinnern die harten Prüfungen der Aufnahmearten ²¹⁴). Mit einem solchen Ursprung erklären sich auch solche Termini wie *miles* oder *στρατιώτης* als Bezeichnungen des dritten Grades. Vielleicht wird es auf diese Weise leichter zu verstehen, dass die Einteilung der Mysten auf das Zehntsystem aufgebaut ist mit den Dekurionen sowie den *decem primi* als deren ersten Mitgliedern. Denn die iranische militärische Einteilung ist, wie überhaupt die indo-europäische und somit auch die römische, auf den Zahlen 10, 100, 1000 und 10000 aufgebaut ²¹⁵). Natürlich kann aber hier auch eine rein römische Einrichtung vorliegen. Er wäre ebenso verlockend, die mithrazistischen Obmänner, *magistri*, nicht nur in römischem Sinn aufzufassen, sondern sie auch als Übersetzung eines mir. *avistāδ* (> *ōstāδ*), d.h. Lehrer, Meister, zu verstehen, als die Führer solcher Unterabteilungen der iranischen Jugend, die in der griechischen Überlieferung genannt werden ²¹⁶). Dass die iranischen Magier als Priester Mithras amtieren, haben wir bereits erwähnt ²¹⁷).

Aber auch Kultlegende und Ritual sind iranisch, jedoch natürlich nicht zoroastrisch. Für die Kultlegende sehr wichtig ist es, dass man eine Reihe von Einzelzügen eben als zu Mithra gehörig oder in einer

Aufl., Berlin-Leipzig 1927, Beigabe III; WIDENGREN, *Synkretistische Religionen, Die orientalischen Mysterienreligionen: Die Mithrasmysterien*, in *Handbuch der Orientalistik*.

²¹²) Vgl. Tertullian, *De corona* 15; *Adv. Marcionem* I 13; *De praescript. haeret.* 40.

²¹³) Besonders deutlich in den Malereien in S. Capua Vetere, vgl. MINTO, *Notizie degli Scavi* XXI/1924, ss. 353-375.

²¹⁴) Vgl. *TMM* I, ss. 318 ff.

²¹⁵) Näheres in meiner Arbeit *Feudalismus im alten Iran*, Kap. III.

²¹⁶) Vgl. WIDENGREN a.A., Kap. III. Vgl. auch den Terminus **ham-rāδak*. Vgl. unten S. 120 Anm. 341.

²¹⁷) Vgl. oben II, S. 90 mit Anm. 206.

ausgesprochen iranischen Umgebung beheimatet lokalisieren kann. Für die Geburt Mithras in der Höhle steht eine Reihe interessanter Texte zur Verfügung, die den mythischen Hintergrund dieser Geburt beleuchten²¹⁸). Besonders was die Felsengeburt Mithras anbelangt, so wurde schon hervorgehoben, dass die ossetischen Volkstraditionen ein exaktes Gegenstück bieten²¹⁹), und durch Vergleich mit dem churritischen Kumarbiepos wäre es vielleicht möglich, das Motiv bis zum ersten Auftreten der indo-iranischen Stämme im Westen zu verfolgen²²⁰). Der nordiranische Hintergrund ist jedenfalls hier klar belegt, und wir werden zu dem Grenzgebiet zwischen nordwestlichem Iran, Armenien und Kaukasus als dem mutmasslichen Heimatland der Mithrasmysterien geführt. Nach dem Kaukasus führt uns auch die eigentümliche, noch in christliche Umgebung hinübergerettete Sitte, einen gestohlenen Stier zu schlachten²²¹).

Das bekannte Einholen des Stieres durch Mithra geht aber auf sehr alte, schon indo-iranische Ahnen zurück und gehört als ein Moment in das grosse Jahresfest hinein²²²), dessen wir bereits ausführlich gedacht haben²²³). Auffallend ist hierbei, dass in Armenien in der Nähe von Melitene grosse Herden von Kühen als der Göttin Anāhitā geweihte Tiere gehalten wurden²²⁴). Stossen wir hier nicht wiederum auf eine Verbindung zwischen Mithra und Anāhitā?

Eine ganze Reihe anderer Einzelzüge in dem Kultmythus findet in dem indo-iranischen Mythenschatz sowie in den armenisch-kaukasischen Überlieferungen ihr genaues Gegenstück, aber diese hier aufzählen würde zu weit führen.

Dagegen wollen wir die Aufmerksamkeit auf das Töten des Drachengeheuers in dem Ritual der Mithrasmysterien lenken, wiederum ein zentrales Moment auch des grossen iranischen Jahresfestes, das ja — vergessen wir dieses nicht — in gewissen Gegenden des Westirans

218) Vgl. WIDENGREN, *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*, Kap. 9.

219) Vgl. die Geburt Sozrykos bei DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, S. 75 f. Überaus wichtig ist der Umstand, dass, wie Hieronymus sagt, *PL* XXIII, 219, Mithras *solo aestu libidinis* geboren sei, womit die Geburt Sozrykos aus dem Felsen zu vergleichen ist. Vgl. ferner WIDENGREN in *Handbuch der Orientalistik*, und DUMÉZIL *a.A.* S. 192 f.

220) Im Kumarbi-Epos hat nämlich Kumarbi auf ähnliche Weise Ullikummi gezeugt, vgl. *JCS* V/1951, ss. 147 ff.

221) Vgl. CUMONT, *JRS* 27/1937, ss. 63-71.

222) Vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 206 f.

223) Vgl. oben ss. 51 ff.

224) Vgl. Plutarchos, Lucullus 24.

als Mithrakāna gefeiert wurde²²⁵). Bei dieser Gelegenheit wurde der Drache von dem Grossmeister der Mysterien mit Pfeilen beschossen, was gut mit den Bilddarstellungen der mithrazistischen Kultreliefs übereinstimmt, auf denen Mihras als Bogenschütze die regensammelnde Wolke beschiesst. Es wurde bereits mit Recht auf die Rolle Indras als Regengeber in diesem Zusammenhang verwiesen²²⁶). Vor allem aber bekämpfte der Grossmeister den Drachen mit der Waffe des altiranischen Heros 𐬔𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀 > Farīdūn²²⁷), nämlich mit der Keule.

Es ist nicht zu leugnen, dass die mithrazistische sakrale Kunst nach Osten, und vor allem nach Iran, führt. Die zentralen Kultdarstellungen des Heros selbst, des stiertötenden oder des jagenden und reitenden Mithras, weisen deutlich auf Kleinasien sowie auf das Gebiet des Schwarzen Meeres als die Heimatländer der Künstler, welche diese Typen der sakralen Ikonographie geschaffen haben²²⁸). Der reitende Mithras ist offensichtlich der königliche Dynastiegott, den wir auf gewissen Darstellungen unter den Nordiranern (Skythen und Sarmaten) antreffen²²⁹). Auf iranisches Gebiet, näher bestimmt, zum parthischen Hatra, führen auch derart wichtige Details wie die Tiere, die auf den mithrazistischen Kultreliefs immer wieder anzutreffen sind, nämlich: die Schlange, der Skorpion (und der Wolf)²³⁰).

225) Vgl. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2. Aufl., Paris 1930, ss. 181-83; WIDENGREN *a.A.*, S. 204 f. LOISY konnte noch nicht den iranischen Hintergrund (vgl. oben II, S. 5 f.) finden, fühlte aber ganz korrekt den Zusammenhang mit Jahresfesten. Der wichtige Text ist zu lesen bei Lampridius, Commodus 9 (von Lampridius sicherlich nicht ganz verstanden, wie LOISY hervorhebt). Über Mithrakāna vgl. nunmehr EILERS, *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*, Mainz 1953 (Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Abhandl. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. 1953: 2):

226) Vgl. SAXL, *Mithras*, Berlin 1931, S. 76.

227) Vgl. denselben Abschnitt bei Lampridius, wo erwähnt wird, dass Commodus als Grossmeister die Keule schwang.

228) Vgl. LE ROY CAMPBELL, Typology of Mithraic Tauroctones, *Berytus* XI/1954, ss. 1-60; WIDENGREN in *Handbuch der Orientalistik*.

229) Vgl. die Abbildungen bei ROSTOVZEFF, *RAA* 1930-32, Abb. LXII a-b.

230) Die Darstellung bei SAXL *a.A.*, ss. 16-18 ist durch die neugefundenen Kultreliefs zu ergänzen, vgl. *ILN* 17/11 1951, S. 807. SAXL und CUMONT scheinen die Bedeutung des Wolfes als mithrazistisches Tier nicht genügend beachtet zu haben (vgl. immerhin die Bemerkung *TMM* I, S. 69 Anm. 3). Der Bericht bei Plutarchos, De Iside et Osiride, Kap. 46 gibt ja an, dass in der dort beschriebenen Form von iranischer Religion (eine Art von Zervanismus, vgl. BENVENISTE *a.A.*, ss. 74 f., 76) den finsternen Mächten ein Wolf geopfert wird. Nun ist aber der Wolf, *gurg*, gerade die äussere Erscheinungsform der Männerbund-Mitglieder, die nach unserer Meinung auch mit Mithra in Verbindung gestanden haben, vgl. oben S. 66.

Alles in allem: an dem iranischen Ursprung und an der iranischen Basis der Mithramysterien ist nicht zu rütteln. Sie stellen im Gegenteil, wenn eingehender analysiert, eines der besten Beispiele der sog. iranischen Volksreligion dar, die wir in der parthischen Zeit finden und zwar den im Nordwesten des iranischen Kulturgebietes herrschenden zervanitischen Typus.

Wenn wir die geschichtliche Entwicklung recht verstanden haben, so fällt in die parthische Periode eine gewaltige Verbreitung iranischer religiöser Ideen und Zeremonien nach Westen hin, eine Entwicklung, die das entsprechende Phänomen der achämenidischen Zeit bei weitem übertrifft. Diese Verbreitung der religiösen Bräuche und Ideen Irans vollzieht sich oft in der Form einer synkretistischen Mischung mit entsprechenden semitisch-mesopotamischen Mythen und Riten, und zwar dieses als Resultat eines jahrhundertlangen intensiven Kulturkontaktes.

Greifbar wird uns dieser Kulturkontakt auf religiösem Gebiet vor allem in den gnostischen Bewegungen mit iranischen Grundideen, besonders im Mandäismus und Manichäismus, im Spätjudentum einschliesslich der jüdischen Taufsekten, zumal bei den Essenern, und — wenn auch hinsichtlich des mesopotamisch-semitischen Elementes in geringerem Grade — in dem soeben hier behandelten Mithrazismus.

Über Umfang und Ursprung des iranischen Elementes in der mandäischen Religion war man bisher sich nicht im klaren. Zwar hatten sowohl BRANDT²³¹⁾ wie später vor allem REITZENSTEIN²³²⁾ bedeutende iranische Bestandteile der mandäischen Religionsanschauung und Kultpraxis herauszuarbeiten versucht, aber ihre Darlegungen scheinen sich nicht durchgesetzt zu haben, stellte doch z.B. LAGRANGE den iranischen Einschlag als sehr unbedeutend hin²³³⁾.

Diese Sachlage ist heute von Grund auf verändert. Ein neuer, von

Typisch ist es, dass sowohl im zoroastrischen Iran wie im modernen Armenien der Wolf als das schädlichste Tier angesehen wird, vgl. *ERE* I, 532 a.

231) BRANDT, *Die mandäische Religion*, Leipzig 1889, ss. 172-182; *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach den mandäischen und persischen Vorstellungen*, Jahrb. f. protest. Theol. XVIII/1892, ss. 404 ff., 575 ff.

232) REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, ss. 43-92; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin 1929, Kap. I passim.

233) LAGRANGE, *RB* 36/1927, ss. 486-88. Die Übersicht von PUECH, *Histoire générale des religions* 3, Paris 1945, erwähnt ganz kurz S. 81 a die iranische Komponente, die in meinem Beitrag zum *Handbuch der Orientalistik* eine geräugte, zusammenfassende Darstellung erfahren haben.

Lady DROWER herausgegebener Text²³⁴⁾ gibt einige besonders wertvolle geschichtliche Notizen, die eine Verbindung zwischen den Mandäern und dem von den Parthern beherrschten medischen Gebirgsland klar und eindeutig schildern. In einer Geschichtslegende von den Anfängen der mandäischen Bewegung wird erzählt, wie König Ardavān, der Führer der Nāṣoräer — was ja schon von LIDZBARSKI für die älteste Benennung der Mandäer gehalten wurde²³⁵⁾ — 60 000 von ihnen nach „dem medischen Gebirge“, Tūrā dMadaī, geleitet und sie dort unterbringen lässt. In diesem medischen Land befindet sich ein Berg, der Parwān genannt wird oder auch „Parwān, der Weissberg“²³⁶⁾. Dort gibt es eine rätselhafte Gestalt, die Bahrām heisst und wohl mit dem Bahrām identisch ist, auf dessen Namen die mandäische Taufhandlung vollzogen wird. Hier, auf diesem Weissberg Parwān in Medien wird Yōhannā, der Prophet der Mandäer, der kein anderer als Johannes der Täufer ist, nahe an einem Baum, der Kinder ernährt, von der göttlichen Gestalt Anōš-Uthrā zusammen mit Bahrām getauft. Von seinem siebenten bis zweiundzwanzigsten Jahre wird Yōhannā dann dort von Anōš-Uthrā in der Schrift sowie in der ganzen Priesterweisheit unterrichtet.

Anōš-Uthrā bekommt sodann den Befehl, von dem Berg Parwān sieben Wächter zu holen, Bogen für sie zu beschaffen und sieben Worte über sie zu sprechen, was zum Resultat hat, dass das Gebäude der bösen Macht Rūhā vernichtet wird. Die sieben Wächter werden dann in verschiedene Orte Mesopotamiens verpflanzt. Dann holt Anōš-Uthrā aus den medischen Gebirgen einen Abkömmling des Königs Ardavān und setzt ihn als Herrscher über Babylon ein, wodurch die

234) Vgl. DROWER, *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil-Ziwa*, Città del Vaticano 1953. Leider ist der mandäische Text nicht veröffentlicht, wird aber, wie mir Lady DROWER mitteilte, später als Appendix erscheinen [Herbst 1954 erschienen].

235) LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920, ss. XVI ff.; *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925, S. IX f.; SCHAEFER, Ναζαρηνός, Ναζωραῖος in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, ss. 879 ff. In der dort gegebenen Bibliographie ist besonders nachzutragen ALBRIGHT, *JBL* LXV/1946, ss. 379-401.

Ohne auf die Herkunft des Wortes näher einzugehen kann man schon jetzt sagen, dass die von SCHAEFER befürwortete Herleitung dieses mandäischen Terminus aus dem syrischen Namen der Christen unmöglich richtig sein kann, da in der Sāhpuhrinschrift die Nāṣorāi neben den Christen erwähnt werden, vgl. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala 1950, S. 58, Anm. 1.

236) DROWER a.A. S. 6 mit Anm. 3.

dort lebenden Nāṣoräer zahlreich und mächtig werden. Mit der Zeit aber werden die Nachkommen Ardavāns der Herrschaft beraubt und die Hardubāie übernehmen die Macht und herrschen 360 Jahre. Mit diesen Hardubāie sind deutlich die Sassaniden gemeint²³⁷).

Auf welche Weise sind nun diese Tatsachen zu deuten? Offenbar doch derart, dass eine mythisch-geographische Tradition unter den Mandäern sowohl ihren Ursprung, als auch denjenigen ihres Propheten Johannes des Täufers nach dem medischen Gebirgsland, und zwar nach einem „Weissberg“ Parwān verlegte. Nun steht aber dieser Name in stärkstem Gegensatz zu dem bekannten „Finsterberg“ der mandäischen Literatur²³⁸). Dieser Berg wird als Strafort und Sitz des Bösen erwähnt. Der Name „Finsterberg“ ist mit ähnlichen Ausdrücken wie „Finsterstadt“ und „Finsterwald“ zusammenzustellen²³⁹). Nun ist jedoch „der Weissberg“ aus der indischen mythischen Geographie wohl bekannt, wo Śvetapārvata eine Rolle als Sitz der göttlichen Mächte spielt²⁴⁰). Damit findet auch auf einmal der rätselhafte Name des Weissberges Parwān seine Aufklärung. Das Wort *parvān* ist natürlich dasselbe Wort wie skr. *pārvan*, das Synonym von *pārvata*, das in *śvetapārvata* gebraucht wird. Es ist also vollkommen sinngemäss, dass die mit Medien verknüpften mandäischen Traditionen die Erziehung des Propheten Yōhannā nach diesem mythischen „Weissberg“ verlegen. Ferner sehen wir dass diese mythische Geographie der Mandäer die nordwestiranische Landschaft Medien zu ihrem Zentrum macht und diese parthisch-medischen Überlieferungen mit alten Bestandteilen der indo-iranischen mythischen Geographie zusammenhängen.

Wir finden aber auch ausserhalb dieser Traditionen eine enge Verbindung zwischen Mandäern und Parthern. Als die Abkömmlinge des Königs Ardavān in Babylon Herrscher wurden, erfährt das Nāṣoräertum sogleich einen grossen Aufschwung. Dieser Ardavān, den wir leider nicht identifizieren können, da mehrere parthische Könige den gleichen Namen getragen haben, wird ja gewissermassen als der

237) DROWER *a.A.* ss. 3-15.

238) Vgl. LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, II, Giessen 1915, Sachindex S. 247 s.v. Finsterberg; *Mandäische Liturgien*, S. 200 f.; *Ginzā*, Register S. 606 s.v. Finsterberg; der Ausdruck ist auch in den manichäischen koptischen Psalmen aufgetaucht, vgl. SÄVE-SÖDERBERGH *a.A.*, ss. 126 ff.

239) Für diese Ausdrücke vgl. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, S. 77, und Weltuntergangsvorstellungen, *KA* 1924, S. 133 Anm. 1.

240) Vgl. SENART, *Essai sur la légende du Buddha*, 2. Aufl., Paris 1882, S. 107. Anm.; HOPKINS, *Epic Mythology*, Strassburg 1915, ss. 26, 45, 105.

Urheros der Mandäer, als „König der Nāṣoräer“, wie er genaant wird, betrachtet, als einen Stifter der Gemeinde schon vor Johannes dem Täufer, sowie in die Zeit Mosis zurückversetzt²⁴¹). Als aber die Hardubaie den Nachkommen Ardavāns die Herrschaft nahmen, verminderte sich die Zahl der mandäischen Heiligtümer in Babylon von 400 auf 170²⁴²). Daran, dass die parthischen Könige somit als die Beschützer der mandäischen Religion betrachtet werden, ist nicht zu zweifeln. Als der Nachkomme Ardavāns, Bhīrā bar Šitil, in Babylon als Herrscher eingesetzt wird, bringt er z.B. 60 Nāṣoräer mit²⁴³).

Wenn in der Fortsetzung von dem mandäischen Buch erzählt wird, in welchem die Könige von Adam bis Ardavān aufgezählt werden, so hat schon Lady DROWER darauf hingewiesen, dass eine solche Liste in dem mandäischen Ginza enthalten ist (GR 382:11 ff. = *Ginza*, Übers. LIDZBARSKI, S. 411). In der anschliessenden Apokalypse lassen sich unzweideutig parthische Elemente bei der Schilderung der Wahlversammlung, durch welche der König erwählt wird, erkennen²⁴⁴).

Hier und da finden sich in den mandäischen Texten Anklänge an die unter den Parthern verbreitete Erziehereinrichtung der feudalen Gesellschaft. Der soziologische Hintergrund erweist sich also in solchen Fällen als deutlich parthisch²⁴⁵). Dasselbe trifft auf andere Termini zu, die ebenfalls einer feudalen Umgebung entstammen, wie *parwān-qā* und *adyawrā*²⁴⁶).

Zu diesen Beobachtungen passen die sprachlichen Verhältnisse gut. Von rund 125 iranischen Lehnwörtern in der älteren mandäischen Literatur ist es möglich, die Zahl der parthischen Lehnwörter auf etwa 50 zu schätzen²⁴⁷). Unter diesen iranischen Lehnwörtern sind es 11, welche die Kulttracht oder die Kultgeräte bezeichnen²⁴⁸). Von diesen

241) Vgl. DROWER, *Haran Gawaita*, S. VII, und *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford 1937, ss. 261-63.

242) Vgl. DROWER, *Haran Gawaita*, S. 10 mit S. 14.

243) DROWER *a.A.*, S. 10.

244) Näheres darüber in WIDENGREN, *Semitisch-iranischer Kulturkontakt*, Kap. 6.

245) Vgl. WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 107-109; *Feudalismus im alten Iran*. Kap. I, und *Semitisch-iranischer Kulturkontakt*, Kap. 7.

246) Vgl. WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 108, Anm. 37.

247) Sie werden vollständig in meiner Arbeit *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*, Kap. 4 vorgelegt.

248) Für das Folgende vgl. WIDENGREN, *Kulturkontakt*, Kap. 4. Vorläufig vgl. WIDENGREN, *RoB* V/1946, S. 39 f.

führen einige Termini in eine ganz bestimmte geographische Richtung. So das parthische Wort *paṇḍāmā*, Mundtuch, das aus den Kreisen der das Mundtuch beim Feudienst benutzenden Magier stammt. Da das Wort mparth. ist, muss es von den medischen Magiern entlehnt sein. Zu den gleichen medischen Kreisen führt uns ebenso der Terminus *mārgnā*, Olivenstab, der eigtl. „schlangetötend“ bedeutet, *marayna-* > *margan*, ein vollkommenes terminologisches Gegenstück zu dem typisch medischen Instrument *xrafsrayna-*, Vd. 14:8. Das Wort *drafsā* (*drabšā*), ein Kreuzsymbol, eigtl. eine Fahne, ist ein Terminus eines in orthodox-zoroastrischen Kreisen verpönten Kultsymbols und wird unter den parthischen Organisationen männerbündlerischen Charakters angetroffen²⁴⁹). Zuletzt bietet das Wort *gavāzā*, Stock, ja auch ein Beispiel dafür, wie Termini, die in ihrem ursprünglichen Milieu eine spezifische Bedeutung hatten, in ihrer neuen mandäischen Umgebung einen völlig anderen Inhalt bekommen haben. Dieses Wort bezeichnet ja von Anfang an den Ochsenstachel und gehört also zum Hirtenleben, somit einem Milieu, welches von dem mandäischen weit verschieden war. Für ein solches Hirtenvolk waren auch die Hosen, *šalwār*, eine den Reitern zustehende Bekleidung, was nicht für die in den Sumpfigegenden Südbabyloniens lebenden Mandäer zutrifft. Wir wagen darum anzunehmen, dass alle diese Termini genau zu lokalisieren sind und zwar unter die medischen Magier, die während der Partherherrschaft ihre alte Stellung behaupteten. In diesem Zusammenhang sind wir auch geneigt, die bekannten Münzen aus Characene mit mandäischen Legenden (wahrscheinlich unter Nennung sowohl Mithras als auch Manis) einzuordnen²⁵⁰).

Zusammenfassend möchten wir also sagen, dass die iranischen Bestandteile der mandäischen Religion, die ja feststehen und von denen wir in anderem Zusammenhang eine umfassende Aufzählung vorgelegt haben²⁵¹), aus einem iranischen Milieu, und zwar in der Hauptsache aus dem parthischen Medien, stammen und auf einer iranisch-agnostischen Grundanschauung aufgebaut sind. Sie sind also als eine organische Totalität zu erklären.

Gegen diesen Hintergrund werden die oft diskutierten Verbindungen zwischen Mandäismus und Manichäismus geschichtlich greifbarer

249) Vgl. oben S. 66.

250) Vgl. LIDZBARSKI, *Zeitschr. f. Numismatik* 33/1922, ss. 83-96.

251) In unserem Beitrag *Die Mandäer* in: *Handbuch der Orientalistik*.

als es bisher der Fall war²⁵²). Der aus dem fürstlichen Feudaladel der Parther in Medien stammende Vater Manis, Pätik, mit einer gleichfalls aus einem parthischen Fürstenhaus kommenden Dame vermählt, hatte sich ja der Tradition zufolge einer südbabylonischen Taufsekte angeschlossen, in welcher man in der letzten Zeit wieder die Mandäer gesehen hat²⁵³). Die Tatsache, dass sich ein aus Medien kommender, fürstlicher Parther dieser südbabylonischen Täufergemeinde anschliessen konnte, wird aber verständlicher dadurch, dass diese mandäische Bewegung einst einen bedeutenden parthischen Zustrom aus Medien bekommen hatte und — wie wir soeben gesehen haben — dass man in den mandäischen Traditionen sich dieser parthisch-medischen „Vorgeschichte“ der Sekte immer noch bewusst war. Die Verbindungen zwischen dem parthischen Medien und dem mandäischen Südbabylonien waren augenscheinlich immer noch lebendig geblieben.

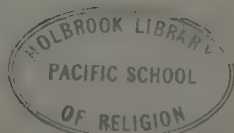
Somit können wir ebenfalls vollkommen verstehen, wieso der unter den mandäischen Täufern erzogene Mani dazu kam, sein Lehrsystem auch auf eine Anzahl von mit der mandäischen Religion übereinstimmende Anschauungen und sonstige religiöse Momente aufzubauen. Hierbei handelt es sich einfach um das aus dem mandäischen Milieu seiner Kindheit und ersten Jugend stammende Erbe. Und weiterhin verstehen wir, wieso die Manichäer eine ganze Sammlung mandäischer Lieder ihren eigenen Psalmen einverleiben konnten, wie SÄVE-SÖDERBERGH aufgezeigt hat²⁵⁴). Anscheinend war noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts oder sogar etwas später²⁵⁵) die Verbindung zwischen den Manichäern und ihrem Muttermilieu nicht gänzlich abge-

252) Für die verschiedenen Übereinstimmungen in Lehranschauung, Mythologie und „Kunstsprache“ zwischen den Mandäern und den Manichäern vgl. die abweichende Auffassung bei WETTER, *Phos*, Uppsala 1915, ss. 106-120; PETERSON, *ThLZ* 53/1928, S. 245; PUECH, *Le manichéisme*, Paris 1949, ss. 123-25. Die Auffassung, die den Manichäern die Priorität zuerkennt, wird sich in der Zukunft kaum bewähren können.

253) Die Gründe für diese Annahme sind von PUECH *a.A.*, ss. 40 f., 126 zusammengestellt worden; vgl. auch *Histoire générale des religions*, 3, Paris 1947, S. 92 b.

254) Vgl. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, Uppsala 1949, ss. 85 ff., bes. ss. 155-162.

255) Vgl. für die Datierung der Urgestalt der manichäischen Psalmen, die aus den mandäischen Kreisen stammen, die sog. Thomaspsalmen, SÄVE-SÖDERBERGH *a.A.*, S. 162.



rissen. Wegen der soeben erwähnten Münzen mit mandäischer Schrift, wobei vermutlich der Name Manis zu lesen ist²⁵⁶), vermutet LIDZBARSKI, dass Mani „am frühesten in seiner Heimat Anhänger fand“.

Die hier versuchsweise rekonstruierte Geschichte der Entwicklung des Manichäismus aus dem mandäischen Milieu bedeutet gewiss nicht, dass alle iranischen Elemente des Manichäismus aus dem Mandäismus zu erklären wären. Im Gegenteil. Wie wir bald sehen werden ist die echte iranische Komponente in der manichäischen Religion bedeutend grösser als in der mandäischen. Das lässt sich wohl u.a. dadurch erklären, dass Mani niemals den Kontakt mit seiner parthisch-medischen Heimat verloren hatte — gewann er doch unter seinen Verwandten seine ersten Anhänger und hatte er doch hier mächtige Gönner — was dazu führte, dass er neue iranische Elemente in sein Religionssystem aufnahm.

Die in dem iranischen Vaterland Manis, dem medischen Nordwesten Irans, herrschende Religion war aber, wie bereits mehrmals festgestellt wurde, der Zervanismus, die Religion der medischen Magier²⁵⁷). Nachdem die Parther Medien als ihr neues Stammland erworben hatten, übernahmen sie anscheinend diese seit altersher dort beheimatete, zervanitische Religion.

Auf die Verbindung zwischen Zervanismus und Manichäismus hat man seit langem hingewiesen²⁵⁸), man war sich nur über den Umfang des zervanitischen Einflusses etwas im unklaren, nicht zuletzt deshalb, weil der Zervanismus als die vorherrschende Theologie des offiziellen Zoroastrismus zur Zeit Manis angesehen wurde²⁵⁹). Seitdem wir nunmehr verstehen, dass einerseits der Zervanismus vor allem eine lokal nach Medien konzentrierte, wenn auch in gewissen Ausgestaltungen sich über das Gebiet Mediens nach Westen ver-

256) Vgl. LIDZBARSKI *a.A.*, S. 95.

257) Vgl. oben II, S. 78.

258) Vgl. SCHAEFER in REITZENSTEIN-SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, S. 353.

259) SCHAEFER *ib.* sagt von „der Zurvantheologie“ (er betrachtet also den Zervanismus hauptsächlich als Theologie, nicht als eine lebendige Religion): „sie muss in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts n. Chr., also zur Zeit des Überganges der iranischen Herrschaft von den Arsakiden an die Sasaniden, die allgemein herrschende Form der zoroastrischen Theologie gewesen sein.“ Hier ist zwischen iranischer Religion im Allgemeinen und zoroastrischer, auch zwischen dem Nordwesten und dem Südwesten Irans der Unterschied nicht scharf genug herausgehoben. Verdienstvoll ist aber der Hinweis auf die dominierende Stellung des Zervanismus.

breitende Religionsform gewesen ist²⁶⁰), und andererseits, dass es um die Zeit von Manis Auftreten keinen „offiziellen Zoroastrismus“ gab, weil damals keine zoroastrische Staatskirche existierte²⁶¹), haben wir ganz andere Möglichkeiten, die Stärke der zervanitischen Einflüsse auf Mani richtiger einzuschätzen. Dann können wir sehen, dass Mani nicht nur mit der zervanitischen Religion vertraut war, sich mit ihr auseinandersetzte und sich ihrer Sprache und Terminologie anpasste²⁶²). Zervanismus, Mithrazismus und Manichäismus sind alle drei im nordwestlichen, medischen Iran zu lokalisieren. Deshalb wird es leicht zu verstehen, dass Mani einerseits in seinem Lehrsystem von zervanitischen Grundelementen ausgegangen ist, andererseits als ein Mithramagier auftritt²⁶³). Diese iranischen Elemente sind *nicht* das Resultat einer weitgehenden Anpassung eines ursprünglichen Systems des Mani an „eine Zurvantheologie“²⁶⁴), sondern bilden den Kern seiner Lehre. Der iranische Einfluss beschränkt sich nicht etwas auf iranische Götternamen und technische, religiöse Sprache — so SCHAE-
DER — sondern sein System ist gerade die bewusste gnostische Deutung eines bestimmten iranischen Religionssystems, nämlich des Zervanismus. Man muss in diesem Falle zum Standpunkt der Forschung vor dem Erscheinen der Untersuchungen SCHAE-
DER's zurückkehren, so wie er z.B. von BENVENISTE und NYBERG vertreten wurde²⁶⁵).

260) Vgl. oben II, S. 85.

261) Vgl. vor allem WIKANDER, *Feuerpriester*, ss. 206-210; NYBERG *a.A.*, ss. 406, 408. Vgl. aber auch unten S. 116 Anm. 334.

262) SCHAE-
DER ist nicht über solche Formulierungen hinausgegangen; vgl. auch seine Schrift *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig 1927, ss. 143 („ein Zugeständnis an ... die Zurvantheologie“), 146; RGG² III, 1968 f.

263) Vgl. oben ss. 70, 75. Die bedeutsame Schilderung, die in *Acta Archelai* Kap. 14 zu lesen steht, beschreibt Mani genau so gekleidet und mit der Buchrolle versehen, wie wir die zwei Magier in dem Mithraeum in Dura auf den Wandmalereien finden, *The Excavations at Dura-Europos. Prel. Rep. of the Seventh and Eight Seasons of Work*, New Haven 1939, Pl. XVI f. Die Übereinstimmung mit der in *Acta Archelai* gegebenen Beschreibung von Mani ist von BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénisés*, I, S. 39 vermerkt worden. Hierdurch bekommt auch die Tradition, dass die Gründer des Manichäismus in Persien mit den Priestern des Mithra verkehrt haben sollen, eine Ehrenrettung, vgl. *Acta Archelai*, Kap. 63, Epiphanius. 66:3; Cyrill Catechism 6:13. Hierdurch wird es auch wahrscheinlich, dass die Münzlegenden mit mandäischer Schrift Mani als den Lehrer des Mithra verkünden. Vgl. oben II, S. 102 f.

264) So wie gesagt SCHAE-
DER, besonders klar und scharf formuliert RGG² III, 1969, und *Studien*, S. 279 („eine blosse Angelegenheit der Übersetzungstechnik“).

265) Vgl. oben ss. 36 ff., 45, und unten S. 111 Anm. 307. Es ist natürlich ein

Schon die Lehre von den zwei Prinzipien und den drei Zeiten bekundet die iranische Grundhaltung, die in der Anschauung vom „viergestalteten Gott“ so klar hervortritt ²⁶⁶). Sodann der Mythos vom Angriff der bösen Mächte auf die Lichtwelt ²⁶⁷), die Vermischung der zwei Prinzipien: Licht und Finsternis ²⁶⁸), die Wiedergewinnung der Lichtpartikel durch „la séduction des Archontes“ ²⁶⁹), die von Äz gespielte Rolle ²⁷⁰), die Erlösung der einzelnen Seelen, *vahmanān*, durch den „Grossen Vohu Manah“, Vahman (Manvahnēd) vaurg ²⁷¹), der Aufstieg der Seele zum Lichtreich ²⁷²) sowie die Weltuntergangsvorstellungen ²⁷³) usw. Überall finden wir grundlegende iranische Theologoumena. So auch in der Stellung Öhrmizds und Ahrimans als die beiden Gegner. Ferner die Parallelität zwischen der Mutter des Lebens und Anāhitā-Xvašizag ²⁷⁴), die Stellung Mithras in den

ein Verdienst SCHAEDEr's, so energisch auf die Verbindung zwischen Zervanismus und Manichäismus in der Grundkonzeption von dem viergestalteten Wesen des Urgottes hingewiesen zu haben, vgl. *Urform*, ss. 138 ff. Auch die noch etwas ältere Forschung war über den iranischen Grundcharakter des Manichäismus nie im Zweifel, vgl. z.B. LÜDERS, *SBAW* 1914, S. 95; PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, S. 190 f., wo ausdrücklich auf den Zervanismus Bezug genommen wird. An dem iranischen Grundcharakter der Religion Manis hat auch LENTZ festgehalten, vgl. *ZDMG* 82/1928, ss. 186 ff. [Für die Frage eines iranischen „Erlösungsmysteriums“ vgl. BOYCE, *The Manichaean Hymn cycles in Parthian*, Oxford 1954, ss. 1-15.]

266) Über die zwei Prinzipien im Zervanismus vgl. NYBERG, *JA* 1931, ss. 36 ff., für die drei Zeiten vgl. WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 103; *Religionens värld*, ss. 351 ff., 366 f. Für den viergestalteten Gott vgl. die vorige Anm.

267) Den zervanitischen Text *Zātspram* Kap. 1 sollte man mit *Bundahišn* Kap. 1 vergleichen und die Übereinstimmungen mit der bekannten manichäischen Schilderung bei Theodor bar Kōnai im Detail herausarbeiten. Einen solchen Vergleich hoffen wir, demnächst vorlegen zu können.

268) Für den grundlegenden zervanitischen Begriff *gumēčišn* vgl. NYBERG, *JA* 1931, S. 29 f.; WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 102 f.; *Religionens värld*, ss. 351, 375, 382.

269) Vgl. BENVENISTE, *MO* 26-27/1932-33, ss. 185 ff.

270) Vgl. diese von ZAEHNER veröffentlichte zervanitische Apokalypse, *BSOAS* 10/1939-42, S. 621 f.

271) Vgl. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, ss. 13, 17 ff., 32 f.

272) Vgl. WIKANDER, *Vayu* I, ss. 42 ff.

273) Vgl. REITZENSTEIN, *Weltuntergangsvorstellungen*, S. 139 f.; *Das iranische Erlösungsmysterium*, S. 25, und die schon erwähnte zervanitische Apokalypse in *BSOAS* 10/1939-42. REITZENSTEIN selbst spricht in *Weltuntergangsvorstellungen*, S. 140 nur ganz allgemein von „alter mythischer Tradition“ oder sonst immer von der „iranischen Volksreligion“ ohne zu versuchen, diese Grösse im Einzelfall näher zu bestimmen.

274) Vgl. oben II, S. 92.

beiden Religionen, und hinsichtlich der Kosmogonie die Entstehung der Welt aus dem Urmenschen ²⁷⁵).

Es war ein für das Verstehen der geschichtlichen Entwicklung in der parthisch-sassanidischen Periode verhängnisvoller Irrtum, dass man den für die ältere Forschung wie für die spätantike Welt ziemlich selbstverständlichen iranischen Ursprung des Manichäismus ²⁷⁶) anzuzweifeln begann, und ihn als hauptsächlich hellenistisch-christliche Gnosis betrachten wollte ²⁷⁷). Man versperrte sich dadurch den Zugang zu einem Verstehen des Charakters der iranischen Religion in der Art, wie sie sich im Westen verbreitete. Wie hier mehrfach betont — im Anschluss an Forschungen von BENVENISTE und NYBERG — war diese Religion stark zervanitisch gefärbt. Der Zervanismus war aber offenbar eine schillernde Grösse, die verschiedene Tendenzen in sich einschliessen konnte. Eben darum war der Zervanismus imstande, den synkretischen Tendenzen der Zeit entgegenzukommen, sich ihnen anzupassen und doch immer sein eigenes Wesen dominieren zu lassen. Wir erkennen hier unschwer dieselbe Tendenz, die aus dem Manichäismus einen so gefährlichen Gegner des Christentums und des Islams hervorgebracht hat.

In dem Zervanismus hat, wie schon gesagt, Mithra eine zentrale Rolle als Heilbringer und Mittler gespielt. Mithra ist, wie wir gesehen haben, der Gott, *baga*, par excellence ²⁷⁸). Seine Tätigkeit als Erlöser

²⁷⁵) Für die Stellung Mithras vgl. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme*. S. 64, Anm. Vgl. oben S. 20. Unter den vielen Details kann man auch auf die Gestalt Kund hinweisen, die ja dieselbe wie die in Vendidad vorkommende Dämonin Kundī ist.

²⁷⁶) Vgl. das Edikt Diokletians vom 31. März 297 n. Chr. gegen die Manichäer mit dem abfälligen Urteil über die Perser (als die Urheber des Manichäismus): *Persica adversaria nobis gens*, vgl. für das Datum des Ediktes ENSSLIN, *Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian*, München 1942, S. 33 f.

²⁷⁷) Hierbei handelt es sich ja um die These, die SCHAEDEER in verschiedenen Zusammenhängen entwickelt hat, vgl. u.a. *Die Antike* 4/1928, ss. 226-265, bes. ss. 254 ff.

²⁷⁸) Vgl. oben S. 47, und den armenischen Ortsnamen Bagayarič, über den vor kurzem eine Diskussion geführt wurde. Fest steht (vgl. vor allem DUCHESNE-GUILLEMIN, *BSOAS* 13/1950, S. 638, Anm. 2 und Ormazd et Ahriman, S. 17, Anm. 2), dass dieser Name auf **bāgayādiš* zurückgeht und da Mithra hier seinen Haupttempel besass, bezeugt der Name die überragende Stellung Mithras in der altarmenischen Religion (gegen WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 217, wo er auf das genannte Verhältnis keinen Bezug nimmt, sondern sagt: „die Berichte über die Bekehrung Armeniens zum Christentum wissen nichts von einem lebendigen Kulte dieses Gottes“ (d.h. Mithra), was aber nicht richtig ist, vgl. die eindeutige Schilderung bei Agathangelos, Kap. 10. In seinen *Études sur les mystères de*

geht aus den vielen mit seinem Namen und Ableitungen von dem Stamme *baog-*, erlösen, zusammengesetzten theophoren Eigennamen hervor²⁷⁹). Mithra spielt eben als Erlösergottheit in der Eschatologie als Hauptgegner Ahrimans eine später im Zoroastrismus vergeben etwas verdeckte Rolle (Bahman Yt. III 33-34)²⁸⁰). Mithra überwindet den Gott, der sich lügenhaft, um die Gerechten zu verführen, als Erlöser, als Mithra ausgibt, sich also als ein Anti-Mithra erweist²⁸¹).

Auf Erden erscheint Mithra als der in menschlicher Gestalt inkarnierte, göttliche Erlöser. Über seine Inkarnation und erlösenden Taten verbreiteten im 1. Jahrhundert v. Chr. die Orakel des Hystaspes wunderbare Erzählungen²⁸²). Mithra erscheint als „der grosse König“, der gegen die Gewalttaten Roms einschreitet²⁸³). Hierbei wird die anti-römische Spitze dieser auch politische Bedeutung innehabenden Prophezeiungen deutlich merkbar²⁸⁴).

Die Geburt des Erlösergottes Mithra wird von den Magier als ein grosses Wunder geschildert. Die Überlieferungen liegen hauptsächlich in syrischer Sprache vor und sind christlich überarbeitet. Diese christliche Hülle zu entfernen und darunter die rein iranischen Vorstellungen und Ausdrücke zu entdecken stellt keine nennenswerte Schwierigkeit dar²⁸⁵).

Alljährlich versammeln sich, so wird erzählt, die Magier auf dem

Mithras, S. 8 f. hat WIKANDER seine These von dem unbedeutenden Einfluss Mithras in Armenien etwas abgeschwächt. Hier liegt der Nachdruck auf seiner (von WIKANDER angenommenen) nicht-existierenden Verbindung mit Anāhītā.)

279) Vgl. oben S. 47; NYBERG *a.A.*, S. 353; WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 101 f.

280) Vgl. REITZENSTEIN, *SAS*, ss. 47 ff.

281) Vgl. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 219; *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, S. 7 Anm. 1. Der Text findet sich bei LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, II, *ABAV*, Berlin 1919, S. 5. Es ist typisch, dass sein Reittier ein Stier ist, genau so wie das Mithras in den Mysterien, vgl. unsere Darstellung in *Handbuch der Orientalistik*.

282) Über diese Orakel vgl. oben S. 76. Über die Menschwerdung vgl. WINDISCH *a.A.*, S. 42 f. Für das Verständnis des iranischen Hintergrundes dieser Orakel ist sehr wichtig der Aufsatz von BENVENISTE, *RHR* 106/1932, ss. 337 ff.

283) Vgl. über Mithra als „der grosse König“ BIDEZ-CUMONT *a.A.*, II, S. 372, und CUMONT, *RHR* 103/1931, S. 87.

284) Vgl. WINDISCH *a.A.*, ss. 44 ff., 91 f.

285) Die Geburt des iranischen Erlöserkönigs habe ich in einem an der Universität Oslo, am 16. Sept. 1954 gehaltenen Vortrag geschildert, der in *AO* unter dem Titel *Wir haben seinen Stern im Osten gesehen* veröffentlicht werden soll. Ausführlicher werden gewisse Fragen in meiner Arbeit *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*, Kap. 8 behandelt.

„Siegesberg“, um die Geburt des Erlösers abzuwarten, die durch den Stern des Gottes verkündet wird. Sie waschen sich in der dort befindlichen Quelle und beten Gott an. Dieses wiederholt sich Jahr für Jahr, bis endlich der Stern sowie eine leuchtende Feuersäule erscheint und das Feuer in eine Grotte des Berges eingeht, wo es in einem kleinen Kind körperliche Gestalt annimmt. Diesem Kind wird jetzt von den anbetenden Magiern als König mit dargebotenen Kronen gehuldigt²⁸⁶). Es liegt nahe, diesen Mons Victoralis, wie er in den lateinischen Überlieferungen genannt wird, in Šīz, dem medisch-parthischen Kultzentrum²⁸⁷) zu suchen²⁸⁸). Hier dürften wohl die Magier die Geburt des „grossen Königs“, des „inkarnierten Mithra“, erwartet haben, von dessen siegreichen Kriegen gegen die Frevler die Prophezeiungen so viel zu berichten haben²⁸⁹). Es ist eigentümlich, dass auch in Bahman Yt. III 31 Ōhrmizd von einem Berge aus Mithra mit seinen Helfern ausschickt, um gegen die bösen Mächte zu kämpfen²⁹⁰). Die Feinde werden dort besiegt, ihre Fürsten und höchsten Führer gefangengenommen, dem König vorgeführt und dann bestraft. Nachdem somit also die Bosheit vernichtet ist, herrscht überall auf Erden der Friede²⁹¹).

Es wird uns also eine grossartige heilsgeschichtliche Betrachtung erschlossen, die einst unter den Mithrasverehren des Westen vorherrschend war und dort auf die Nachbarvölker des Irans einen ausserordentlich grossen Einfluss ausgeübt hat.

Diesen Einfluss können wir auch im Spätjudentum spüren, wo wohl die Auswirkungen dieses Typus iranischer Religion am deutlichsten zu finden sind. Letzthin unternommene Versuche, diesen iranischen Einfluss als so unbedeutend wie nur möglich zu bezeichnen²⁹²), können nur als verfehlt angesehen werden. Erstens kann wie

286) Für diese spezielle Art der iranischen Huldigung vgl. CUMONT, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*, *Memorie della pont. accad. romana di archeologia*, Ser. III, Vol. III/1932-33.

287) Vgl. oben ss. 74, 76.

288) Vgl. RINGBOM, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, S. 244. An Šīz habe ich in *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*, Kap. 8 auch aus anderen Gründen als RINGBOM gedacht.

289) Vgl. die Texte bei BIDEZ-CUMONT *a.A.*, S. 370 f.

290) Vgl. BIDEZ-CUMONT *a.A.*, S. 372 Anm. 5.

291) Vgl. die Texte bei BIDEZ-CUMONT *a.A.*, S. 371.

292) Vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, ss. 71-84, wo als Resultat eines kurzen, unvollständigen und leider in Details wenig korrekten Überblickes S. 83 das folgende Urteil abgegeben wird: „En somme, dans l'évolution du ju-

immer die ältere Forschung nicht einfach nonchalant werden, denn diese Forschungsarbeit älterer Generationen hat tatsächlich eine Reihe solider Resultate erzielt. Hierbei sind besonders Namen wie BERTHOLET, BOUSSET, GRESSMANN, EDUARD MEYER, OTTO und REITZENSTEIN zu nennen²⁹³). Zweitens ist zu beachten, dass man nicht isolierte Einzelprobleme herausgreifen kann, um mit Aufwand allerlei geschraubter Einwendungen zu behaupten, es sei doch möglich, dass in diesem Falle „eine innerjüdische Entwicklung“ vorläge. Nein, der iranische Einfluss im Westen muss in einem grösseren Zusammenhang betrachtet werden, nämlich in Verbindung mit den politischen, kulturellen und religiösen Einflüssen der Partherzeit im Westen. Drittens müssen auf dem religiösen Gebiet alle Aspekte des iranischen Einflusses eben als Totalität angesehen werden. Die Menschwerdung

daisme postexilique, l'influence iranienne sûrement établie paraît moindre que celle de l'hellénisme." Jedem alttestamentlichen Exegeten dürfte die entgegengesetzte Meinung eigentlich so ziemlich selbstverständlich sein und wohl auch dann, wenn er den iranischen Einfluss nicht besonders hoch veranschlagen will. So sieht der Verf. wohl nur die kleinen Unterschiede, nicht aber die grossen und vielen Übereinstimmungen und wird also von der prinzipiellen Kritik bei BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Aufl., Tübingen 1926, S. 509 Anm. 3 betroffen. Aber er sieht auch solche spezielle Übereinstimmungen nicht, die derart speziell sind, dass die infrage kommenden Anschauungen nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, weil die Voraussetzung, nämlich der ideologische Kontext, sich nur auf dem iranischen Gebiet finden lässt. Prinzipiell ist es vorteilhafter, sich über kulturelle Verbindungen zwischen solchen Kulturen nur dann zu äussern, wenn man mit beiden gleich gut vertraut ist.

293) Vgl. aus der älteren Forschung die nachfolgenden Arbeiten, bei denen man nur Ursache hat, ihre kenntnisreichen, soliden und mit dem Scharfblick des Historikers versehenen Verfasser zu bewundern: BOUSSET-GRESSMANN *a.A.*; MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, Stuttgart-Berlin 1921, ss. 58-120; REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, *HZ* 126/1922, ss. 1-57; Vorchristliche Erlösungslehren, *KA* XXII/1922, ss. 94-128; GRESSMANN, *ZKG* N.F. III/1922, ss. 178-191, IV/1922, ss. 154-180; OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, 2. Aufl., München 1940. Einen brauchbaren, wenngleich auch überholten Überblick bietet STAVE, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Harlem 1898. Die umfassende Arbeit von von GALL, *Basileia tou Theou*, Heidelberg 1926, enthält viel Material zur Beurteilung der iranischen Einflüsse auf die israelitische und jüdische Eschatologie, ist aber in mancherlei Hinsicht veraltet. Einzelfragen hat ferner BERTHOLET, der später angeführt wird, behandelt. Der prinzipielle Fehler von EDUARD MEYER lag darin, dass er zum Vergleich nur den offiziellen Zoroastrismus heranzog und andere Formen iranischer Religion, die tatsächlich eine viel grössere Rolle gespielt haben, einfach übergang, was mit Recht von REITZENSTEIN gerügt wurde, vgl. *HZ* 126, S. 1 f.

des Erlösers²⁹⁴) Apokalyptik und Eschatologie²⁹⁵), Angelologie, Teufels- und Dämonenglaube²⁹⁶), überhaupt der Dualismus²⁹⁷), mythische Schilderungen von Paradies und Hölle²⁹⁸) in Verbindung mit der Himmelsreise der Seele²⁹⁹), Tauf- und Kommuniionsriten³⁰⁰), Mysterienorganisation mit militärischen Zügen³⁰¹), alle solche Komplexe, die im Judentum einen völligen Umbruch darstellen, wenn man es mit der alttestamentlichen Religion vergleicht, alle diese Komplexe hängen zusammen und können eben als Totalität auf einen bestimmten Typus von iranischer „Volksreligion“ zurückgeführt werden — nämlich auf die, mit dem Zervanismus zusammenhängende Mithrareligion, welche wir ja dicht an die Grenze Palästinas verfolgen können³⁰²). Die Frage dieses iranischen Einflusses im Spätjudentum ist gerade durch die neuen Handschriften vom Toten Meer aktuell geworden, weil in dieser Sekte, die irgendwie mit der Entstehung der Bewegung

294) Vgl. oben ss. 45 ff., und für die spätjüdische sowie christliche Vorstellung vom „Menschen“ als Erlöser OTTO, *Reich Gottes*, ss. 132 ff., wo indo-iranisches Vergleichsmaterial geboten wird. S. 142 findet sich auch ein direkter Hinweis auf Mithra.

295) Für die Apokalyptik vgl. BOUSSET-GRESSMANN *a.A.*, ss. 507 ff, und ganz kurz BERTHOLET, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, Tübingen 1909, S. 13. Sehr ausführlich VON GALL *a.A.* Für die Eschatologie und insbesondere für den Auferstehungsglauben vgl. BERTHOLET *a.A.* S. 13, und ausführlicher *Festschrift F.C. Andreas*, ss. 51-62; BIRKELAND, *SEA XIII/1948*, ss. 22-54, wo man eine wirklich ausgezeichnete Auseinandersetzung mit NIKOLAINEN, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, Helsinki 1944, findet.

296) Vgl. vor allem BOUSSET-GRESSMANN *a.A.*, ss. 513 ff.; OTTO *a.A.*, S. 28 f.

297) Vgl. z.B. OTTO *a.A.*, ss. 25-29.

298) Vgl. BOUSSET-GRESSMANN *a.A.*, ss. 488-490.

299) Vgl. BOUSSET, *ARW IV/1901*, ss 136-169, 229-273.

300) Vgl. oben S. 63 und WIDENGREN, *Synkretistische Religionen. Die orientalischen Mysterienreligionen in Handbuch der Orientalistik*, hrsg. B. SPULER, über Taufe und Kommunion in den Mithrasmytherien. Für entsprechende Riten unter den „Essenern“ der Toten Meer-Rollen vgl. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, ss. 123-136 (wo es auch einen Hinweis auf die heiligen Mahlzeiten der Mithrasmythen als Vergleichsmaterial gibt).

301) Vgl. die militärische Organisation der Essener, DUPONT-SOMMER *a.A.*, S. 130 f., mit den soldatenmässigen Mithrasmytherien. Hierbei ist der Text über den „Krieg zwischen den Söhnen des Lichtes und der Finsternis“ besonders zu nennen, vgl. für diesen Text DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, ss. 97-103. Die Ausdrücke „Söhne des Lichtes“ und „Söhne der Finsternis“ weisen ja auf die iranische dualistische Kosmologie hin.

302) Eine Basaltplatte mit dem stiertötenden Mithra wurde in Si im Hauran gefunden, vgl. die Übersicht über die Mithrasfunde in Syrien *Syria XXIX/1952*, ss. 67 ff.

Johannes des Täufers und des Urchristentums verknüpft war und welche wir als „Essener“ bezeichnen können, sowohl durch DUPONT-SOMMER wie auch durch KUHN Einflüsse des iranischen Dualismus aufgespürt worden sind³⁰³). Ein spezieller Zug in der essenischen Sekte zeigt aber an, dass nicht von dem gewöhnlichen Mithrakultus die Rede sein kann: die Abneigung oder vielmehr der Hass gegen den blutigen Opferkultus in Jerusalem³⁰⁴) deckt sich genau mit dem spezifisch zoroastrischen Widerwillen gegen die blutigen Opfer³⁰⁵).

Diese iranische Strömung hat auch die religiöse Terminologie beeinflusst. In den Sektenrollen von Khirbet Qumrān begegnet man bezeichnenderweise oft dem iranischen Lehnwort *rāz*, Geheimnis, Mysterium (schon in Bibl. Aram. bekannt), und gewisse Beamten des Tempels von Jerusalem tragen in hellenistisch-römischer Zeit iranische Bezeichnungen³⁰⁶).

Vor allem zeugt aber das Buch Daniel mit allen seinen iranischen Lehnwörtern von dem starken iranischen Kultureinfluss im Westen schon am Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts.

Zusammenfassend können wir sagen, dass eine gut dokumentierte Übersicht über die Verbindungen auf dem religiösen Gebiet zwischen Iran und Israel gegen den Hintergrund der politischen und kulturellen Relationen und im Licht unserer neuen Kenntnisse sehr wünschenswert wäre. Es versteht sich wohl von selbst, dass der Verfasser einer solchen Arbeit sowohl auf dem iranischen wie dem israelitisch-jüdischen Gebiet zu Hause sein muss.

303) Vgl. DUPONT-SOMMER, *RHR* 142/1952, ss. 5-35; *Nouveaux aperçus*, ss. 157-172; KUHN, *ZThK* XLVII/1950, ss. 192-211, bes. S. 211; *ZThK* XLIX/1953, ss. 296-316.

304) Vgl. hierzu DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires*, S. 109 f.; *Nouveaux aperçus* S. 177 f. Man dachte früher in diesem Zusammenhang immer an den Pythagorismus, vgl. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, Leipzig 1907, ss. 675, 678 f. (wo aber auch des Zoroastrismus gedacht wird); DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus*, S. 178 Anm. 13, wo er sowohl Zarathustra wie auch die Pythagoreer erwähnt.

305) Vgl. oben S. 60.

306) Für *rāz* vgl. BAUMGARTNER-KÖHLER, *Lexicon in Vet. Test.*, 1123 b. Die Schatzmeister und gewisse andere Finanzbeamten heissen גזברים (<ganzbar(a)) *ib.* 1061 und אמרכלין (<h)amārkar(a)), SCHÜRER *a.A.* II, S. 326 f. Die Psilose im zweiten Wort deutet auf einen parthischen Ursprung. Auf die Bedeutung der zwei letzten Termini hat schon BERTHOLET, *Das religionsgeschichtliche Problem*, S. 3 hingewiesen. Die kürzlich herausgegebenen Texte der Toten Meer-Rollen waren mir noch nicht zugänglich, vermutlich aber werden sich dort noch mehr iranische Lehnwörter finden.

Ebenso wünschenswert wäre es, wenn der iranische Hintergrund der Gnosis einmal wirklich gründlich herausgearbeitet und *ad oculos* demonstriert werden würde. Bisher ist lediglich ein kleiner Anfang gemacht worden ³⁰⁷).

In die Religionsgeschichte der parthischen Zeit sind natürlich alle die Tatsachen einzuordnen, die in unserem phänomenologischen Teil wenigstens kurz erwähnt wurden ³⁰⁸). Des weiteren sind auch die Sakralarchitektur und die sakrale Kunst zu nennen, ein Gebiet, welches leider in den religionsgeschichtlichen Darstellungen meistens völlig ignoriert wird ³⁰⁹).

In den iranischen Randgebieten im äussersten Nordwesten und fernsten Südosten des Kultur- und Siedlungsgebietes der iranischen Stämme, in diesem „L'Iran extérieur“, das eine derart grosse kulturvermittelnde Rolle gespielt hat, finden sich ebenfalls spezielle Formen iranischer Religion, die bisher noch keine monographische Behandlung erfahren.

Hinsichtlich der Nordiranier, der Skythen, Sarmathen und Alanen,

³⁰⁷) Vgl. WIDENGREN, Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZRGG 4/1952, ss. 97-114, wo durch eine Analyse des syrischen Liedes von der Perle aus den Thomasakten ein Versuch unternommen wurde, einen Terminus *ante quem* für die Verbreitung gewisser iranischer Ideen zu gewinnen; ferner *Religionens värld*, Kap. 10-11, in welchem auf den Zusammenhang zwischen Zervanismus und Gnosis hingewiesen wurde. Besonderer Verdienst gebührt NYBERG, *a.A.* S. 409 einen Zusammenhang zwischen Zervanismus und Gnosis gespürt zu haben. Aus den Anschauungen, die MOLÉ, *AIPHOS* XII/1952, ss. 289-324, bes. ss. 305-310 über das Verhältnis zwischen iranischer Religion und Gnosis (Manichäismus) vorgelegt hat, lässt sich leider nicht viel Nutzen ziehen. Dem Verf. ist die entscheidende literaturkritische Frage, inwieweit die Pahlavitexte auf avestische Quellen zurückgehen, offenbar nie recht zu Bewusstsein gekommen, weshalb er das gegenseitige Verhältnis zwischen iranischer Religion und Gnosis in bedauerlichster Weise verdreht, ohne sich im übrigen darüber Rechenschaft abzugeben, woher nun die deutlich iranischen Ideen in der Gnosis stammen könnten. Vielleicht von Plato, der ja immer von gewisser Seite für die ganze gnostische Bewegung verantwortlich gemacht wird? Und woher dann, falls er sie wirklich hatte, was bisher nicht aufgezeigt worden ist, hatte sie Plato?

³⁰⁸) Vgl. oben ss. 37 f., 49, 56, 58, 60, 72.

³⁰⁹) Für die Sakralarchitektur vgl. z.B. HOPKINS, *The Parthian Temple*, *Berytus* VII/1942, ss. 1-18, wo sowohl die Kultbauten im Westen, wie im Osten des Partherreiches behandelt werden. Über das sehr interessante Kultzentrum Kūh i Kwaja in Sīstān vgl. auch HERZFELD, *Archaeological History of Iran*, London 1935, S. 66; *Iran in the Ancient East*, S. 301. RINGBOM *a.A.*, wo Fragen, die schon für die parthische Periode von Wichtigkeit sind, behandelt werden. Über die religiöse Kunst findet sich bei ROSTOVITZ, *Dura and the Problem of Parthian Art*, *Yale Classical Studies* V, ss. 155-304 eine Reihe wertvoller Beobachtungen.

so wäre eine Zusammenstellung des vorhandenen Materials aufgrund der Arbeiten von DUMÉZIL³¹⁰), MEULI³¹¹), MILLER³¹²), ROSTOVZJEFF³¹³), u.a.m.³¹⁴) gar keine schwierige Aufgabe, die den Überblick über die Forschungslage in dankenswerter Weise erleichtern würde. Wichtig sind die Angaben über diese Nordiranier vor allem deshalb, weil sie uns die vom Zoroastrismus unberührte, altiranische Religion, eben die „Volksreligion“, zeigen. Wir haben oben auf ihre Bedeutung in einigen Fällen hingewiesen³¹⁵). Auch aus dem Grunde ist dieses nördliche Gebiet wichtig, weil hier ein nördlicher Weg des iranischen Kultureinflusses sowohl im Altertum wie auch im Mittelalter verlief³¹⁶).

Die religiösen Verhältnisse in Ostiran erfordern viel Arbeit, um wirklich aufgeklärt zu werden. Das Rückgrat unseres Materials bildet die Münzkunde, deren Zeugnisse ja in einer klassischen Darstellung von STEIN verwertet wurden³¹⁷). Hinzu kommen verschiedene Angaben, die sich in der Literatur verstreut anfinden. Fernerhin ist das archäologische Material auch für die ostiranischen Verhältnisse nutzbar zu machen³¹⁸). Gerade für das sakrale Königtum lassen sich verschiedene Notizen aus den Quellen zusammenstellen³¹⁹). Das so zu

310) Vgl. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, ss. 151 ff.; *Naissance d'Archanges*, ss. 146-156; *JA* 1930, ss. 126 ff.

311) MEULI, *Scythica*, *Hermes* 70/1935, ss. 121-176.

312) Seine Arbeiten sind bei DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, S. 151 Anm. I verzeichnet.

313) Nicht nur in seinen Hauptarbeiten *Iranians & Greeks in South-Russia*, Oxford 1922, und *Skythien und der Bosphorus*, I, Berlin 1931, sondern auch in verschiedenen Aufsätzen wie z.B. *Artibus Asiae* V/1932, ss. 99 ff. und *RAA* 1933, ss. 202 ff. wird viel Material zur Beleuchtung der nordiranischen Religion durch die Archäologie und Kunst geboten.

314) MINNS, *Scythians and Greeks*, Cambridge 1913; *The Art of the Northern Nomads*, *Proceedings of the British Academy* 28/1942, wo man eine auch für die Religionsgeschichte wichtige Bibliographie findet; CHRISTENSEN, *Die Iranier*, ss. 246-48; NYBERG a.A., ss. 253-57.

315) Vgl. oben II, S. 101, 104 Anm. 273, 63.

316) Vgl. die Bemerkungen bei REITZENSTEIN, *SAS*, S. 100 Anm. 2, und *Weltuntergangsvorstellungen*, S. 194.

317) Vgl. STEIN, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, *Babylonian and Oriental Record*, 1887, ss. 1-12 (Separatdruck).

318) Vgl. z.B. ALFÖLDI, *Jahrbuch d. Schweiz. Ges. f. Urgeschichte* 40/1949-50, ss. 17-34, wo auch ostiranisches Material verwendet wird. Vgl. auch BUSSAGLI, *RHR* 140/1951, ss. 129-154, der aber nur die „funktionellen“ Gebiete der Götter herausarbeitet.

319) Vgl. das oben II, S. 56 über Kanishka Gesagte. Aus dem Münzmaterial z.B. ist viel für die spezifisch ostiranische Königsideologie zu gewinnen.

gewinnende Bild dürfte wohl reichlich fragmentarisch sein, aber trotzdem muss die Aufgabe als sehr dankbar und dringend notwendig bezeichnet werden.

Hier wollen wir nur einen Blick auf die Gottheiten werfen, die auf den Münzen der „indo-skythischen“ Könige auftreten. Es sind diese u. a. (nach STEIN, mit einigen Verbesserungen) Miir, Vād, Ošlagn, Šahrēvar, Tīr, Druvāsp, Manao Bago, d. h. Māṇha бага, Aša, Ard-vaxš, Farr, Āθr und Nana ³²⁰). Dieses Pantheon trägt einen zoroastrischen Charakter, aber „zoroastrisch“ in dem späteren, synkretistischen Sinn, also nach Aufnahme der alten Götter der von Zarathustra bekämpften „Volksreligion“. Besonders ist der Umstand hervorzuheben, dass wir es hier mit den Göttern des ostiranischen Volksstammes der Saker zu tun haben ³²¹). Auffallend genug fehlt hier der Name Ahura Mazdāhs, aber wir wissen schon, dass er als Bezeichnung der Sonne unter den Sakern verwendet wurde ³²²). Ebenso wichtig ist es zu beachten, dass Mithra auch bei den Sakern eine grosse Rolle als Erlösergestalt gespielt hat ³²³). Über die ostiranischen Trauer- und Begräbnisriten wurde bereits oben gesprochen ³²⁴), ebenso über gewisse Opferriten ³²⁵).

Für das Gebiet der Sakralkunst haben die neuen französischen Grabungen in Afghanistan interessantes Material zu bieten. So wurde z. B. eine Statuette einer thronenden Göttin (wahrscheinlich ein Kultbild) entdeckt die man mit guten Gründen als mit Ard-vaxš identisch betrachtet ³²⁶).

7. Die sassanidische Periode ist zu Beginn durch die Konkurrenz verschiedener iranischer Religionen gekennzeichnet. Miteinander wetteifern die alte Lokaltradition in Färs, der Heimatprovinz der neuen

320) Für die Lesung des Namens Ošlagn vgl. BENVENISTE in BENVENISTE-RENOU *a. A.* S. 82 f.; für die Gottheit Ard-vaxš vgl. MENASCE bei DUMÉZIL, *Les dieux des indo-européens*, S. 78 (vgl. S. 66); für Druvāsp vgl. die Bemerkungen bei CHRISTENSEN, *Études sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Kopenhagen 1928, ss. 39-41; für Manao Bago vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 168 und soghd. *m²x βyy* S. 40 I R 3 und *m²γw βyy* bei REICHELDT, *Die soghdischen Handschriftenreste*, I, Heidelberg 1928, S. 19: 129.

321) Wie es aus den lautlichen Veränderungen der Namen ersichtlich ist, vgl. BENVENISTE *a. A.* und bes. LÜDERS, *SPAW* 1914, ss. 406-427.

322) Vgl. oben II, S. 49.

323) Vgl. SCHEFTELOWITZ, *AO* XI/1933, S. 305 f.

324) Vgl. oben ss. 56, 58 f.

325) Vgl. oben S. 61.

326) Vgl. GHIRSHMAN, *Begram*, Kairo 1946, ss. 78-81.

Dynastie, deren Mitglieder dort als zoroastrische Feuerpriester amtiert haben, dann die alte medisch-zervanitische Religion der Magier, deren Kultzentrum Šīz war, und als dritte die von Mani gegründete Religion, die von dem medischen Zervanismus ausgegangen sich sowohl christliche, wie auch alte babylonische Elemente einverleibt hatte.

„Warum hassen die Magier (*mogk*^c) die Zandiken“, fragt Eznik II 2, und beantwortet die Frage folgendermassen: „eben weil sie durch die Sitten voneinander getrennt sind, wenngleich nur in der Form und nicht in der Wirklichkeit. Aber in der Religion sind die beiden Eins: Jene sind zweiwurzelig und diese ebenso; jene sind Sonnenanbeter und diese Diener der Sonne; jene nehmen für alles Unbeseelte eine Seele an und diese behaupten dasselbe auf die gleiche Art“³²⁷). Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, versteht Eznik unter Zandiken speziell die Manichäer und diese Bezeichnung ist ihnen die Zeiten hindurch geblieben. Das Beiwort kennzeichnet sie als Anhänger von *zand*, der schriftlichen Überlieferung aus Šīz, dem Magierzentrum im nordwestlichen Iran³²⁸). Schon die Polemik des Armeniers Eznik bestätigt also die von uns mehrfach aufgezeigte nahe Verbindung zwischen Mani und den medischen Magiern. Der Hass ist hier durch die Verwandtschaft bedingt. Aus den Quellen ist uns die intransigente Haltung der Magier gegen Mani gut bekannt³²⁹). Für unsere Auffassung der Magier ist es aber nun sehr wichtig zu notieren, dass die intolerante Haltung der medischen Priester Andersdenkenden gegenüber nicht erst für die sassanidische, sondern bereits für die parthische Periode kennzeichnend war. Die syrische Chronik von Arbela spricht eine ganz deutliche Sprache. Der zweite christliche Bischof von Arbela wurde von den Grossen und Magiern in Adiabene wegen seiner Missionstätigkeit getötet (um 123 n. Chr., SACHAU, *Die Chronik von Arbela*, S. 44). Auch unter dem dritten Bischof Isaak verfolgen die Magier nicht nur einen vornehmen Parther Rāmbaxt, sondern ebenfalls den Bischof selbst, wenn auch die mörderischen Anschläge gegen sie fehlschlügen (*a.A.* ss. 45 ff.). Der vierte Bischof, Abraham, versuchte vergeblich von dem Grosskönig Vāḫaxš III. (147/8-191) in der Hauptstadt Seleucia-Ktesiphon ein Toleranzedikt für die Christen zu erhalten, um diese gegen die Bedrängung der Magier schützen zu können.

³²⁷) Vgl. SCHMID, *Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten*, Wien 1900, S. 95.

³²⁸) Vgl. oben S. 74.

³²⁹) Vgl. POLOTSKY, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934, ss. 45 ff.

Wegen der unruhigen Verhältnisse gelang ihm dieses aber nicht (a.A. S. 49) ³³⁰).

Wie wir sehen war also die Lage die, dass die Magier sofort, als das Christentum in parthischer Zeit im Nordwesten des Reiches auftrat, auf jede Weise alles versuchten, die Christen zu verfolgen. Schon in dieser Zeit treten die Magier als eine staatlich anerkannte — ohne das hätten sie diese Haltung nicht einnehmen können — und sehr einflussreiche Priesterschaft auf.

Diese von WIKANDER nicht berücksichtigten Tatsachen erlauben es uns, die von ihm in seiner bahnbrechenden Arbeit, *Die Feuerpriester*, erzielten Resultate in gewisser Hinsicht schärfer zu umfassen, zu modifizieren und weiterzuführen. Es war ja WIKANDER gelungen, die Herbads im südwestlichen Iran, die Mobads im Nordwesten zu lokalisieren; des weiteren aufzuzeigen, dass *mōbad*, obgleich mit dem alten Magier zusammenhängend, eine mehr spezialisierte Bedeutung als Magier besessen habe, dass die Erschaffung dieser neuen Priesterschaft, die Mobads, eine Verminderung des Ansehens der Herbads mit sich brachte, so dass letztere nunmehr nach den Mobads, an zweiter Stelle, kamen; und zuletzt, dass die Benennung des hohepriesterlichen Amtes *magupatān magupat* als Vorbild den Terminus für Grosskönig, *šāhān šāh*, hatte, weshalb die Annahme dieses Titels von einem starken Machtbewusstsein der Mobadpriesterschaft zeugt ³³¹).

Die Vereinigung dieser zwei Priesterklassen, der Mobads und der Herbads, bildet nun tatsächlich ein grosses Problem, auf welches WIKANDER nicht eingegangen ist. Wie haben wir uns die Verschmelzung der Magier im Nordwesten mit den Feuerpriestern im Südwesten zu einer stramm organisierten Hierarchie zu denken? Diese Vereinigung sollte jedoch als ein Glied der Konsolidierung des neuen Sassanidenstaates angesehen werden. Warum haben sich die Mobads als Erben der medisch-parthischen Magier auf Kosten der persischen Feuerpriester, der Herbads, behaupten können, obgleich die neue

330) Vālxš III. scheint eine national-iranische Renaissance angestrebt zu haben, wie NYBERG a.A., S. 408 vermutet. Nur hat er natürlich nicht seinen Blick auf Fārs gerichtet, wie NYBERG meint (dieses war, ehe die Forschungen WIKANDER's eingesetzt hatten), sondern auf die nationale Priesterschaft des parthischen Reiches, nämlich die Magier.

331) Vgl. WIKANDER a.A., ss. 22-51. Hierzu sei als Supplierung erwähnt, dass die Bildung von Titeln mit *šāhān šāh* als Vorbild wohl mit solchen Titulaturen wie *bānbišnān bānbišn*, „der Königin der Königinnen“, und ΣΑΤΡΑΠΗΣ ΤΩΝ ΣΑΤΡΑΠΩΝ ihren Anfang genommen hat.

Dynastie gerade selbst aus Färs, und zwar als Feuerpriester in Istaxr, hervorgegangen war?

Dieses Problem zu lösen ist *vielleicht* möglich und zwar folgendermassen. Wir haben gesehen, dass die Magier im Partherreich schon eine staatlich anerkannte Priesterschaft waren. Wie aus den Inschriften hervorgeht, war aber der zweite König der neuen Dynastie, Šāhpuhr I. (243-273), unumschränkter Herrscher über die Magier im ganzen Imperium³³²). Wir müssen nun annehmen, dass Šāhpuhr dadurch, dass er selbst die Stellung als Leiter der Magier übernahm, diese eigentlich im Partherreich heimischen Magier in die sassanidische Gesellschaft engliederte. Nun fragt sich aber, ob nicht schon Artaxšēr, der Gründer dieser Dynastie, die gleiche Rolle gespielt hat. Erstens erfahren wir, dass nach dem Sturz der Arsakidenherrschaft in jedem Land (d.h. Vasallenkönigtum) sowohl Mōpat als auch Marz-pān eingesetzt wurden (*Die Chronik von Arbela*, S. 62), was sich wohl nicht anders deuten lässt, als dass jede Provinz sowohl einen Provinzgouverneur, *marzbān*, als auch ein geistliches Oberhaupt, *mōpat*, erhielt. Nun ist uns aus späterer sassanidischer Zeit der Existenz von Provinz-Mobads³³³) bekannt und wir können sehen, dass laut der syrischen Chronik diese Einrichtung schon von Artaxšēr durchgeführt wurde³³⁴). Zweitens berichtet dieselbe vortreffliche Quelle, dass die Christen nach dem Dynastiewechsel wegen der soeben erwähnten organisatorischen Massnahmen Artaxšērs sowie auch wegen anderer, noch mehr Schrecken erweckender Handlungen desselben Herrschers Angst hatten. „König Ardašēr gab nämlich den Befehl, dass zur Ehre der Götter neue Feuerempel gebaut werden, und dass die Sonne, der grosse Gott über alles, durch besondere Gottesdienste geehrt werden sollte, und war der erste, der sich König der Könige und Gott nannte. Also fügte er zu dem Frevel die Blasphemie hinzu, indem er die Gott

332) Vgl. SPRENGLING, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago 1953, S. 46 : Z. 1-2 (Text) und S. 49 (Übers.): Šāhpuhr befiehlt die Einrichtung von Gottesdiensten, das Bauen von Feueraltären und die Einsetzung von Magiern. Kartēr wurde im ganzen Reich besondere Vollmachten innerhalb des Magierstandes gegeben.

333) Vgl. WIKANDER a.A., S. 25 f., wo er von „spätsassanidischer Zeit“ spricht.

334) Es ist zu unterstreichen, dass dieser Text sich als eine sehr zuverlässige Quelle erwiesen hat, vgl. auch die allgemeine Bemerkung über die Zuverlässigkeit der syrischen Verfasser bei DEBEVOISE, *A Political History of Parthia*, Chicago 1938, S. XXXII. In dieser Arbeit ist die Chronik fleissig benutzt worden. Es fragt sich, ob nicht tatsächlich Artaxšēr irgendwie der Gründer der sassanidischen Staatskirche gewesen ist, wie die Tradition es will und NYBERG a.A. ss. 407 f., 417 f. annimmt. Vgl. aber auch unten S. 118.

gebührende Ehre erraffen wollte, und viele Menschen, die anderen Religionen angehörten, zur Anbetung der Sonne und des Feuers veranlasste und zwang" (*a.A.*, S. 62).

Hier erfahren wir also tatsächlich, dass schon Artaxšēr I. Feuer-tempel in den neu eroberten Gebieten errichten liess und durch Zwang viele Leute veranlasste, der iranischen Religion und zwar in der immer in der christlichen Literatur auftretenden Form als Verehrung von Sonne (und Mond) und Feuer, zu huldigen. Wir begegnen in diesem Fall denselben Zwangsmassnahmen, welche wir später unter Šāhpuhr wiederfinden, so wie sie in der Kartērinschrift geschildert werden: Erbauung neuer Tempel, Verfolgung andersdenkender Leute und Zwangsmission³³⁵). Unchwer lässt sich hier der die Magier stets kennzeichnende intolerant-fanatische Geist erkennen. Und die Tatsache, dass solche staatliche Massnahmen schon unter dem sassanidischen Reichsgründer Artaxšēr durchgeführt wurden, erklärt sich am einfachsten wohl dadurch, dass er die Magier für sich gewinnen wollte, selbst die oberste Leitung ihrer Priesterschaft übernahm — wie vielleicht früher die Arsakiden — aber dafür die von ihnen befürwortete Religionspolitik einzuführen hatte.

Jedenfalls war durch die Zwangsmassnahmen in Religionssachen eine Entwicklung eingeleitet worden, die für die nicht-zoroastrischen Minoritäten des Sassanidenreiches unter den Nachfolgern Šāhpuhrs I. verhängnisvoll werden sollte und besonders in Armenien viel Leid über das Land brachte. In diesem nach 300 n. Chr. christianisierten Land haben die Sassaniden wieder und wieder versucht, die zoroastri-sche Religion durch Gewaltmittel einzuführen. Als besonders energisch auf dem Gebiet der Propaganda, Zwangsmission und Verfolgung haben Šāhpuhr II., Bahrām Gōr und Yazdagird II. zu gelten.

335) Vgl. *AJSL* 57/1940, S. 223 „Und durch mich wurden viele Feuer und Magier innerhalb des Reiches der Arier gedeihend gemacht; und durch mich auch für das nicht-arische Land Feuer und Magier, was für das Land der Nicht-Arier sein sollte, überall wo die Pferde und die Männer des Königs der Könige gelangten." Vgl. nunmehr SPRENGLING, *a.A.*, S. 47: Z. II (Text) und S. 51 (Übers.). In der Fortsetzung erwähnt Kartēr die Provinzen, in denen er auf dem Eroberungszuge Šāhpuhrs Feuer-tempel mit Magierpriesterschaft eingerichtet habe. Es sind dieses u.a. Syrien, Kilikien, Kappadokien, Armenien, Albanien, Iberien. Auf den Spuren der verheerenden Reiterscharen Šāhpuhrs folgte also die zwangsweise Einrichtung von Feuertempeln und Feuerpriestern, wie SPRENGLING observiert *AJSL* 57, S. 224 f.

Die Verfolgung der Andersdenkenden wird in derselben Inschrift zz. 9-10 gut illustriert, worin Kartēr beschreibt, wie er gegen Juden, buddhistische Asketen, Brahmanen, Naşoräer und Christen wütete.

Der eigentliche Initiator dieser Verfolgungspolitik ist der spätere Obermobad Kartēr, dessen Inschrift kurz vorher erwähnt wurde. Dieser prahlende und machtgierige Prälat ist am Hofe der Sassaniden stets der mächtige Gegner Manis gewesen, der zuletzt über den neuen Religionsstifter triumphierte ³³⁶). Während der Regierung Šāhpuhrs I. hat es jedoch den Anschein gehabt, als ob der Grosskönig hin und her zwischen Manichäismus und Zoroastrismus geschwankt hätte, ohne sich endgültig für die eine oder die andere Religion entscheiden zu können. Man hat sogar gedacht, dass er ernstlich die Möglichkeit erwogen habe, den Manichäismus als Staatsreligion zu proklamieren, was indessen unsicher bleibt ³³⁷). Jedenfalls hat aber Mani, wie wir aus seinen eigenen Worten wissen, während der ganzen Herrschaft Šāhpuhrs seine Religion unter königlicher Protektion unbeanstandet im ganzen Reich verkündigen dürfen ³³⁸).

Mit dem Regierungsantritt Bahrāms I. war es aber mit der Toleranz vorbei und schwere Verfolgungen kamen nicht nur über den Manichäismus, sondern auch über das Christentum. Es ist ferner kaum Zufall, dass mit der Regierung Šāhpuhrs II. sowohl die endgültige Erhebung des Zoroastrismus zur Staatskirche, als auch die bis dahin heftigsten Verfolgungen gegen die nicht-zoroastrischen Konfessionen verbunden waren.

Aus diesen Tatsachen ergibt sich eine klare Schlussfolgerung: die

336) Vgl. solche Texte wie POLOTSKY, *Manichäische Homilien*, ss. 45: 15 f., und M 3, zuerst publiziert bei MÜLLER, *Handschriften-Reste in Erstrangelo-Schrift aus Turfan II*, *ABAW* 1904, ss. 80-82. Neubearbeitung von HENNING, *BSOAS* 10/1942, ss. 950-53. Vgl. PUECH *a.A.*, S. 50 f. mit Anm. 207.

337) Vgl. NYBERG *a.A.*, S. 413: „Šāpūr ist dann bei seiner Thronbesteigung überhaupt kein entschiedener Anhänger des Zoroastrismus der Magier gewesen, sondern hat ernstlich erwogen, Manis Religion zum offiziellen Glauben seines Reiches zu machen.“ Die Voraussetzung dieser Annahme (vgl. auch PUECH, *Le manichéisme*, ss. 46 ff.) fällt aber fort, wenn man die koptischen Texte korrekt liest und interpretiert, wie MARICQ aufgezeigt hat, vgl. HONIGMANN-MARIQ, *Recherches sur les Res gestae divi Saporis*, Brüssel 1953, ss. 21-38. Hier ist aber folgendes zu vermerken: als oberster Leiter der religiösen Angelegenheiten Irans konnte der Grosskönig mit den Religionen des Imperiums frei schalten und walten. Auch wenn er in den Inschriften Kartērs als der gnädige Beschützer und Förderer der eben entstandenen zoroastrischen Staatskirche hervortritt, so wissen wir aus den manichäischen Berichten, dass Šāhpuhr selbst dem Mani die Erlaubnis zum freien Predigen seiner Lehre im ganzen Erānšahr gegeben hat. Dagegen ist mit MARIQ die Erzählung im Fihrist über das Zusammentreffen Manis mit Šāhpuhr nicht in die Tage der Thronbesteigung Šāhpuhrs zu verlegen, sondern dieses Zusammentreffen fand erst beträchtlich später statt.

338) Vgl. die Verweise bei PUECH *a.A.*, S. 131, Anm. 180.

expansive Kraft der iranischen Religion, die sich während der achämenidischen und der parthischen Periode so stark auswirkte, ist mit der Einrichtung der sassanidischen Staatskirche vollständig gebrochen. Anstelle von Mission treten staatliche Propaganda und Verfolgung, beides ohne ersichtliches Resultat. Dieses Verschwinden der expansiven Kraft der iranischen Religion ist natürlich z.T. darauf zurückzuführen, dass im Christentum ein übermächtiger Konkurrent entstanden war, und dass der Manichäismus offenbar die meisten der Geister attrahierte, welche früher für eine rein iranische Religion hätten gewonnen werden können. Wie dem auch sei, mit der Machtübernahme der Mobads wird die sassanidische zoroastrische Religion eine Staatskirche, die ihre werbende Kraft verloren hat und die selbst immer steriler wird ³³⁹).

Da diese Kirche in erster Linie durch die Mobads repräsentiert wird, würden wir gern Näheres über sie wissen. In der Literatur fallen aber nur einzelne Streiflichter auf sie. Immerhin vermag eine, von uns schon oben angedeutete Notiz aus den Akten der persischen Märtyrer ein recht unerwartetes Licht auf die innere Organisation dieser Korporation zu werfen. So wird aus einem Gau in der Provinz Adhurbaijān folgendes erzählt:

Dort versammeln sich nämlich die Magier aus dem ganzen Perserreich, um das törichte Gemurmel des Zardusht bar Spidtahman zu lernen, Leute, die aller Wahrheit Feind sind. Sie ziehen herum in Scharen und Banden, folgen ihren Meistern, schwätzen und streiten in dem Gefasel ihres Irrtums, kreischen und stottern und knirschen mit den Zähnen wie Wildschweine (BRAUN, Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer, *BKV*² 22, S. 204 ³⁴⁰).

Wie in anderem Zusammenhang hervorgehoben wurde geht ja aus diesem Text klar hervor, dass die Magier unter Führung ihrer „Meister“ in etwas turbulenten Scharen herumziehen. Das hier für „Meister“ verwendete Wort *rabbānē*, sg. *rabbā*, dürfte wohl dem mpers. *ōstād* entsprechen ³⁴¹). Die Einrichtung dieser Wanderschaften ist m.E. als

339) Vgl. das Urteil NYBERG's *a.A.*, S. 428 f.

340) Syrischer Text bei BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabala*, Leipzig 1895, S. 240 f.

341) Vgl. *Orientalia Suecana* II/1953, S. 61 mit Anm. 3. Vielleicht könnte hier auch ein anderer Terminus angeführt werden, der möglicherweise als technische Bezeichnung für den Führer solcher Scharen verwendet wurde. In Bahman Yt. III 27, 29 (42) wird Peshotan als der Führer einer Schar von 150 Schülern erwähnt (vgl. dazu *Orientalia Suecana* II/1953, ss. 61 f., 90, 107 mit Anm. 1).

ein archaischer Zug in der medischen Gesellschaft zu erklären und hat offenbar stark zum Training der Magierschüler beigetragen. Wir vermerken nämlich, dass die Magier sich „aus dem ganzen Perserreich“ versammeln, sie kommen also dorthin wandernd, um eben an diesem bestimmten Ort ihr Training zu bekommen. Hier stiessen wir auf diese rätselhaften „Schüler“, die hier und da in der Pahlaviliteratur erwähnt werden³⁴²). Die sonderbare, speziell die Magier und Mobads kennzeichnende Methode, die heiligen Überlieferungen zu rezitieren, hat WIKANDER schon eingehend behandelt, übrigens ohne den hier angeführten Text zu kennen³⁴³).

Durch Ammianus Marcellinus XXIII 6, 32, 35 wissen wir, dass in unserer Periode die Magier sonst tatsächlich als ein Clan, *gens*, anzusehen waren, welcher *agri* und *villae* besass und nach seinen eigenen Gesetzen lebte³⁴⁴). Auffallend ist es, wie manche von ihnen als aristokratische Herren auftraten, ja, von einem Provinz-Mobad aus Adiabene erfahren wir sogar, dass er Aufruhr gegen Bahrām III. (276-293) anstiftete und sich in seiner Gebirgsburg verteidigte (*Die Chronik von Arbela*, S. 66 f.). Offenbar fällt jedoch hier etwas Licht zurück auf den Usurpator Gaumata und den Magieraufstand der achämenidischen Zeit. Es ist augenscheinlich, dass die Magier immer dieselben geblieben sind.

Die aus dem Zusammenschluss der Šiz- und Färs-Überlieferungen entstandene zoroastrische Tradition wird nunmehr schriftlich fixiert, wie oben dargelegt wurde³⁴⁵). Damit erfolgt auch ein stark synkretistischer Charakter des sassanidischen Zoroastrismus. Die zervanitischen Anschauungen der medischen Magier gewinnen die Oberhand. Die

Nun wird in einem syrischen Text Peshotan *hmrđk*, ܡܪܕܝܬ genannt. Wegen des syrischen Wortes, welches „Leiter“ oder „Führer“ bedeutet, erscheint es nicht zu gewagt, hier ein mir. Wort *hamrāḍak* (für die Etymologie vgl. NYBERG, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II, s.v. *rāḍēnītan*) einzusetzen, das also ein Terminus technicus für den Leiter einer solchen Schar gewesen wäre. Der syrische Text ist bei BIDEZ-CUMONT *a.A.* II, S. 115 publiziert.

342) Vgl. oben II, ss. 72 ff. das über Zarathustra und seine Schüler Gesagte.

343) Vgl. WIKANDER *a.A.*, ss. 29 f.

344) Vgl. zu diesem Text WIKANDER *a.A.*, S. 44, wo er betont, dass die Magier hier geschildert sind wie „eine Art erblicher Aristokratie, die nach Medien lokalisiert ist, und durch ihre Masse mehr als eine Kaste von Priestern im engeren, technischen Sinne hervortreten, obgleich sie natürlich vor allem sich religiösen Aufgaben widmen“. Er vergleicht sie sehr treffend mit den indischen Brahmanen.

345) Vgl. oben ss. 72 ff.

Tatsache, dass der zervanitische Charakter sowohl in den einheimischen Quellen, wie in den armenischen, byzantinischen und syrischen Schilderungen klar zutage tritt, haben z.B. CHRISTENSEN und NYBERG stark unterstrichen³⁴⁶). Innerhalb dieser zervanitisch gefärbten Religion hat aber Mithra noch immer eine sehr starke Stellung inne³⁴⁷). Die höchsten Götter der sassanidischen Kirche konstituierten die zervanitische Tetrade Zurvān, Öhrmizd, Mihr und Bēduxt, eine Göttin, die sowohl mit *dēn mazdayasn*, der personifizierten zoroastrischen Religion, als auch mit Anāhitā zusammenzustellen ist. Hierzu tritt natürlich als symbolischer Ausdruck der göttlichen Macht das Feuer³⁴⁸).

Die staatliche Religion der Sassanidenzeit ist von CHRISTENSEN übersichtlich behandelt worden³⁴⁹), wobei er auch die armenischen und syrischen Quellen, darunter die Akten der persischen Märtyrer, herangezogen hat. Es zeigt sich dabei, wie hier betont wurde, dass dieser Zoroastrismus von der seitens Zarathustra gestifteten Religion in allerhöchstem Masse abweicht. Es ist vor allem die alte persische Religion mit zervanitisch-medischer Verquickung, die nunmehr weiterlebt. Die Verehrung gilt vor allem der Sonne, dem Mond, den Sternen, dem Feuer sowie dem Wasser, wobei jedenfalls Sonne, Mond und Sterne als die Kinder Öhrmizds gelten³⁵⁰). Die königlichen Investiturszenen zeigen Öhrmizd, Mithr(a) und Anāhit(ā) als Hauptgötter. Daneben treten Var(a)hrān (< Vərəθraγna)³⁵¹) und Narsai in der königlichen Namengebung bedeutungsvoll hervor.

Die kosmologischen und eschatologischen Texte zeugen für den grossen Einfluss des Zervanismus, der sich ebenfalls in der während dieser Periode besonders beliebten Weisheitsliteratur bemerkbar macht³⁵²). Auch in der Namengebung tritt Zurvān hervor³⁵³). Der

346) Vgl. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, ss. 143 ff.; NYBERG, *Questions*, ss. 68 ff., besonders S. 71.

347) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, S. 144 f.

348) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, S. 159.

349) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, ss. 141-178.

350) Vgl. BRAUN *a.A.*, S. 67. Die syrische Literatur enthält aber noch immer viel unverwertetes Material.



351) Vgl. den von MENASCE veröffentlichten und behandelten Text, oben S. 25 Anm. 32.

352) Vgl. NYBERG, *Questions*, wo er gewisse zervanitische Abschnitte von Mēnōk i Xrat bearbeitete; ferner die unten S. 78 f. gegebenen Bemerkungen.

353) Vgl. solche Namen wie Zurvāndād, den Grossherbad (über ihn bei WIKANDER *a.A.*, ss. 41, 45 f., 177, 202). Sein Vater hiess typisch genug Mihr-Narseh. Wir richten in diesem Zusammenhang auch die Aufmerksamkeit auf

zervanitische Einfluss wird auch dadurch kenntlich, dass Ahriman als ein wirklicher, wenn auch böser *Gott* betrachtet wird, ein Gott stark im Zorn, wie es heisst ³⁵⁴). Wir haben schon erwähnt, dass der Zervanismus der im nordwestlichen Iran vorherrschende Typus der iranischen Religion war, mit welchem die Christen in Berührung kamen ³⁵⁵). CHRISTENSEN will darum den Zervanismus als die gewöhnliche Form der iranischen Religion in der Sassanidenzeit bezeichnen ³⁵⁶).

Im Kultus hat der Feuertempel eine vielleicht noch grössere Rolle als vorher gespielt. Die Forschungen über Aussehen und Bedeutung dieser Heiligtümer sind vor allem mit solchen Namen wie ERDMANN, GHIRSHMAN und GODARD verknüpft ³⁵⁷). In gewissen Punkten müssen die Resultate der Untersuchungen über den Feuerkultus im Licht der Arbeit WIKANDER's revidiert werden. So glaubt WIKANDER feststellen zu können, dass das Hauptmerkmal der Anāhitā-Verehrung eine eigenartige Feuerverehrung war, die später von dem Zoroastrismus übernommen wurde ³⁵⁸). Ausschlaggebend ist für ihn hierbei der Unterschied in terminologischer Hinsicht zwischen den beiden mir. Worten für Feuer, nämlich *ātur* und *ātaxš*. Sie treten nach WIKANDER als Bezeichnungen für zwei verschiedene Arten von Feuer auf. So werden die sog. Reichsfeuer *Ātur Gušnasp*, *Ātur Farnbag* und *Ātur Burzēnmīhr*, die Feuer der drei Stände: Krieger, Priester und Bauern, immer *ātur* genannt. Dagegen heisst das Bahrām (*Varhrān*)-Feuer stets *ātaxš i Varhrān*, und *ātaxš* wird überhaupt der immer dominierende Terminus. Zugleich wird der Name Anahitas eliminiert und durch *āp* oder *āpān* ersetzt, was „Wasser“ bedeutet. Die gewöhnliche zoroastrische Formel *āp u ātaxš* soll nur ein Kontrast verschwundener Formeln des Anāhitā-Feuerkultus sein. WIKAN-

einen solchen Namen wie Čahārboxt, in einer syrischen Quelle bei BIDEZ-CUMONT *a.A.*, S. 114  geschrieben und von ihnen darum nicht verstanden. Der syrische Buchstabe  gibt aber den persischen č-Laut wieder. Vgl. den Namen Čahārboxt, JUSTI *a.A.*, S. 151 a: „Der durch die Vier Erlöste“ ist der durch Zervān, den vierteiligen Gott (vgl. oben II, S. 103 Anm. 265) Erlöste.

³⁵⁴) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 300 f. Der Text stammt aus der Zeit Šāhpuhrs II.

³⁵⁵) Vgl. oben II, S. 89.

³⁵⁶) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.* S. 150.

³⁵⁷) Vgl. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig 1944; GHIRSHMAN, *RAA* X/1936, ss. 117-122; XII/1938, ss. 12-19; GODARD, *Athār e Irān*, III 1/1938.

³⁵⁸) Vgl. die Zusammenfassung bei WIKANDER *a.A.* S. 211.

ER folgert nun daraus, dass man genötigt sei, „den Ausgleich zwischen Anāhitākult und Zoroastrismus viel später zu datieren als man bisher versucht hat“³⁵⁹).

Diese Aufstellungen bedürfen gewiss im Detail einer Überprüfung, aber dass mit ihnen im Prinzip etwas Richtiges gesehen ist, dürfte klar sein³⁶⁰).

Wir haben bereits den verwickelten Prozess angedeutet, der zu einer Fusion zwischen den Mobads und den Herbads führte, und damit zur Entstehung der sassanidischen Kirche. Mit dem Aufkommen dieser Staatskirche vergrössert sich der Machtbereich der Priesterschaft, und aus der Zeit Xosraus Anōšurvāns (529-579) besitzen wir in dem sog. Tansarbrief ein Dokument der priesterlichen Machtbestrebungen. Dieser Tansarbrief stammt angeblich aus der Zeit der sassanidischen Reichsgründung, ist aber in Wirklichkeit ein Apokryphon aus der Epoche Xosraus I.³⁶¹), und stellt ein priesterliches Programm in viel höherer Masse dar, als es noch CHRISTENSEN dachte. Dieses wird eindeutig klar, wenn man die Vorschriften des Tansarbriefes über die Königswahl liest, durch welche dem Mobadān Mobad der stärkste Einfluss bei dieser Gelegenheit gesichert wurde³⁶²). Tatsächlich aber erhielt es sich ganz unterschiedlich, wie das bei einem Vergleich des Tansarbriefes mit den Zeugnissen der geschichtlichen Quellen eindeu-

³⁵⁹) Vgl. WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 124. Das Vorausgehende ist ein kurzes Referat über Kap. IV, ss. 102-124. Zu dem Unterschied zwischen *ātur* und *ātaxš* ist hinzuzufügen, dass der neupers. *Zarādušnāmah* eigentümlicherweise in vv. 637, 639, 641, 1461 und 1516 den Terminus *ādur* verwendet. Das ist in diesem klar zoroastrischen Text deshalb auffallend, weil nach WIKANDER *a.A.* S. 104 *ādur* ~ *šar* im Neupersischen nur in Zusammensetzungen vorkommt. Inwieweit die hier auftretende Ausnahme die Schlussfolgerungen WIKANDER's beeinflussen wird, wage ich nicht zu entscheiden. Eigentümlich ist es aber, dass ein analoger Fall in dem Wort *hērbad* vorliegt. *Feuerpriester*, S. 28 heisst es, dass in der zoroastrischen Tradition „die Herbads ... niemals als «Feuerpriester» bezeichnet werden“. In *Zarādušnāmah* vv. 1190 ff. gibt aber Zarathustra den Befehl, Feuertempel anzurichten, wo ein Herbad amtierend soll. Hiermit können wir CHRISTENSEN, *Romanen om Bahram Tschōbīn*, Kopenhagen 1907, S. 37 vergleichen, worin erzählt wird, dass der Grosskönig Hōrmizd 100 Beutel Gold an die Herbads eines Feuertempels verschenken lässt. Hier muss doch auch zoroastrische Tradition vorliegen (Firdausi). Vgl. auch für die hier gestreiften Fragen MENASCE, *RIIR* 32/1947, S. 174.

³⁶⁰) Vor allem hat man wohl den Anāhitākult nicht als einen selbständigen Kult anzusehen, sondern er muss vielmehr als ein Glied eines grösseren Zusammenhanges betrachtet werden.

³⁶¹) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, ss. 63-66.

³⁶²) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, S. 263 f.

tig festzustellen ist. Die Königswahl wurde auch in sassanidischer Zeit durch einen Landtag entschieden, bei dem der höchste Feudaladel den stärksten Machtfaktor bildete ³⁶³). Die gleiche Geschichtsfälschung hat WIKANDER in anderem Zusammenhang festgestellt, durch welche der Priesterstand versucht hat, sich selbst an die erste Stelle innerhalb der Ständelisten der sassanidischen Gesellschaft zu setzen ³⁶⁴).

Religionsgeschichtlich gesehen geht die Sassanidenzeit teils in den immer mehr verknöcherten Ritualismus des staatlichen Zoroastrismus über, teils in gnostisch-spekulative Richtungen wie Zervanismus, Manichäismus und den daraus hervorgegangenen, in seinen Konsequenzen sozial-revolutionären Mazdakismus ³⁶⁵), und teils schliesslich in deterministische und nihilistische Anschauungen.

Sehr schwierig ist es, von der „Innenseite“ der sassanidischen Staatskirche einen Eindruck zu erhalten, nicht zuletzt deshalb, weil noch nicht mit der literarkritischen Analyse der zoroastrischen Pahlaviliteratur begonnen worden ist. Hierbei müssen die vor- und nach-sassanidischen Bestandteile ausgesondert werden, eine wohl nur teilweise mögliche Aufgabe. Das überhandnehmende Interesse für eine rein ritualistische Betrachtungsweise in der Religion ist aber sicherlich schon sassanidisch, wenngleich natürlich hauptsächlich in den priesterlichen Kreisen anzutreffen ³⁶⁶). Die oben kurz angedeuteten Beicht- und Bussriten sind in diesem Zusammenhang von besonders grossem Gewicht ³⁶⁷).

Die stets in Iran so beliebt gewesene Weisheitsliteratur nimmt offenbar in dieser Periode gewaltig an Umfang zu. Wir haben bereits gesagt, dass diese Literatur mit mancherlei zervanitischen Anschauungen durchtränkt und ihr Ursprung wohl im allgemeinen in Medien-

363) In meinen Untersuchungen über das iranische Königtum habe ich auch die Königswahl behandelt und dabei aufzeigen können, dass während aller Perioden der vorislamischen Geschichte Irans die Königswahl eine viel grössere Rolle gespielt haben muss, als man es bisher aus den vorhandenen Darstellungen hätte ahnen können, vgl. *Feudalismus*, Kap. V.

364) Vgl. WIKANDER a.A., ss. 192 ff.

365) Vgl. CHRISTENSEN, *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Kopenhagen 1925.

366) CASARTELLI a.A., ss. 137 ff. schildert die kasuistisch-pedantische Ethik, geht aber nicht viel auf die rein rituellen Bestimmungen ein, die klassifikatorische Tendenz mit ihren langen, ermüdenden Aufzählungen kommt jedoch bei ihr deutlich zum Ausdruck; vgl. aber i. allg. den Text *Šāyast nē Šāyast*, ed. TAVAN DIA, Hamburg 1930, S. 1 f.

367) Vgl. oben S. 64 f.

zu suchen ist, wo sie augenscheinlich alte Ahnen besaß³⁶⁸). In dieser, wie übrigens auch in der katechetischen Literatur finden sich typisch gnostische Formeln³⁶⁹). Die im Zervanismus inhärente fatalistische Lebensauffassung wird mit der Zeit die in Iran dominierende Ansicht der gebildeten Kreise. Wir stoßen in einem in der Pahlaviversion von „Kalila und Dimna“ eingefügten Kapitel auf typische Ausdrücke dieses zervanitisch gefärbten Fatalismus, in welchen die Zeit als oberste Schicksalsmacht Alleinherrscher über das Leben der Menschen ist³⁷⁰). Der rein iranische Hintergrund ist hier deutlich hervortretend, finden wir doch nicht nur die bekannte Anschauung hinsichtlich der den Toten bei seinem Scheiden aus der Welt begleitenden Handlungen³⁷¹), sondern auch einen amüsanten Vergleich, welcher sich sonst in der Dät. i Dēn. hinzugefügten Pahlavi Rivāyats anfindet³⁷²).

Aus der Weisheitsliteratur haben solche allgemeine Sentenzen über die Zeit als Schicksalsmacht auch ihren Weg in die epische Literatur gefunden, wobei solche Dichtungen wie Šāhnāmah und Wīs u Rāmīn zu nennen sind³⁷³). Hinsichtlich des Zeitpunktes, wann derartige, rein fatalistische Stimmungen, welche die „Zeit“ als mit dem Schicksal identisch betrachten, aufgekommen sind, und der mythisch-lebendige Gott Zervān durch einen mehr verblassten, abstrakten Begriff „die

³⁶⁸) Vgl. oben II, ss. 77, 121 und CASARTELLI *a.A.*, S. 140 über den Fatalismus der Weisheitsliteratur.

³⁶⁹) Vgl. WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 103 f.

³⁷⁰) Darauf habe ich in *Hochgottglaube*, S. 281 kurz hingewiesen und vermutet, dass Zitate aus einer Andarzliteratur in „Kalila und Dimna“ aufgenommen worden sind. Für das betr. „Kapitel vom Mihrāyār“ als nur in Pahlavi verfasst, vgl. NÖLDEKE, *AGGW* XXV/1879, *Die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern*.

Der Brief Mārā bar Sarapions (Text bei CURETON, *Spicilegium Syriacum*, London 1855) zeugt durch seine Verwendung des Wortes *zāḥnā*, Zeit als Bezeichnung für Schicksal, dafür, dass entsprechende Ideen schon im 2. Jh. n. Chr. in der Gegend von Samosata, also in einem von iranischer Kultur beeinflussten Gebiet, verbreitet waren.

³⁷¹) Vgl. SCHULTHESS, *Kalila und Dimna, Syrisch und Deutsch*, Berlin 1911, I, S. 166: 5 = I, S. 193: 1 f.

³⁷²) Vgl. SCHULTHESS *a.A.* II, S. 166: 6 = I, S. 193: 2 ff., und *Pahlavi Riv. accomp. the Dät. i Dēnik*, ed. DHABAR, S. 91 f.

³⁷³) Vgl. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zruvan)*, Stuttgart 1929; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 282 ff. (S. 256 über die Bedeutung des in Wīs u Rāmīn befindlichen religionsgeschichtlichen Materials); RINGGREN, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala 1952, wo das Material in Šāhnāmah und Wīs u Rāmīn vollständig behandelt worden ist.

Zeit" ersetzt wurde, können wir uns kaum mit Sicherheit auslassen³⁷⁴). Die mehr entwickelten, man möchte fast sagen religionsphilosophischen Spekulationen, die in der Pahlaviliteratur enthalten sind, und die sich oft mit dem Verhältnis zwischen Schicksal und Freiem Willen beschäftigen, sind wohl in die spätere Sassanidenzeit zu datieren (was ihr Aufkommen betrifft, denn mehrere Formen sind bedeutend später). Dagegen lässt sich der philosophische Anstrich des zervanitischen Systems bei den Magiern bis zu Eudemos von Rhodos (starb 354 v. Chr.) zurückverfolgen dadurch, indem dieser sagt, dass die Magier das Weltall teils „Raum" teils „Zeit" nennen³⁷⁵).

Der andere Aspekt des Schicksalsglaubens ist der nihilistische Zweifel. Wenn alles durch das Schicksal schon bestimmt ist, wozu dann positive Religion? Auch solche Stimmungen finden in der ausgehenden Sassanidenzeit durch den berühmten Arzt Burzōē einen beredten Ausdruck³⁷⁶).

Wie sich die religiösen Verhältnisse im Osten des Sassanidenreiches gestalteten, darüber wissen wir nicht viel. Immerhin sind uns doch gewisse Tatsachen bekannt, wie z.B. die religiöse Situation im Reiche der Chioniten. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Untersuchungen von GHIRSHMAN, MARKWART und ROWLAND zu nennen³⁷⁷). Man notiert u.a. die überragende Stellung, die der östliche Mithra als Sonnengott einnimmt. Neben ihm haben wohl die im Kushanreiche verehrten Gottheiten weitergelebt³⁷⁸). Vom Kultus kennen wir einiges über Opfer und Feuerverehrung³⁷⁹). Von anderen

374) Dem phänomenologischen Charakter meiner Arbeit *Hochgottglaube* entsprechend habe ich dort dieses Problem nicht behandelt, sondern nur ss. 304 ff. in Anschluss an NYBERG, *Questions*, ss. 61 ff. versucht, die Verbindung zwischen Zeit und Himmel klarzulegen. RINGGREN *a.A.*, ss. 33 ff. widmet ebenfalls der Frage der Chronologie der zervanitischen und fatalistischen Anschauung einen Abschnitt. Er will den „epischen" Fatalismus nicht als blosse Reproduktion des Zervanismus verstehen, S. 47.

375) Vgl. NYBERG, *Questions*, S. 103. Für das Verhältnis zwischen Schicksal und Freiem Willen vgl. TAVADIA, Pahlavi Passages on Fate and Free Will, *ZII* 8/1931, ss. 119-132.

376) Vgl. CHRISTENSEN *a.A.*, ss. 423 ff., 429 ff., und NÖLDEKE, *Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erklärt*, Strassburg 1912.

377) Vgl. MARKWART-DE GROOT, Das Reich Zabul und der Gott Zun vom 6.-9. Jahrhundert, *Sachau-Festschrift*, Berlin 1915, ss. 254 ff.; ROWLAND, Buddha and the Sun God, *Zalmoxis* I/1938, ss. 69-84; GHIRSHMAN, *Les Chionites-Hephtalites*, Kairo 1948, *passim*.

378) Vgl. ROWLAND *a.A.*

379) Vgl. GHIRSHMAN *a.A.*, S. 120 f.

Riten sind uns vor allem Trauer- und Begräbnisriten, auch durch die Kunst, am besten bekannt ³⁸⁰). Dieses sei hier natürlich nur als Beispiel erwähnt. Es gilt, das recht verstreute Material zu sammeln und zu gruppieren.

Im Osten des Imperiums hatte der Buddhismus eine sehr starke Stellung, wie wir das aus vielen Tatsachen ermitteln können ³⁸¹). Für den Zoroastrismus bedeutete die Religion Buddhas dort eine manchmal übermächtige Konkurrenz.

Ein Überblick über das sakrale Königtum auch der sassanidischen Periode wird hoffentlich bald publiziert werden können, wenngleich das Königtum während dieser Zeit in vielen Aspekten noch recht unvollständig bekannt ist ³⁸²).

Im übrigen ist selbstverständlich auch für die Sassanidenzeit die phänomenologische Darstellung zu vergleichen.

Es war oben einige Male von der sogenannten Volksreligion die Rede, und es wurde darauf hingewiesen, dass REITZENSTEIN diesen Ausdruck gebrauchte, um *den* Typus iranischer Religion zu charakterisieren, der seiner Meinung nach als Erlösungsreligion den Westen dauernd beeinflusst hat ³⁸³). Wir haben uns hier desselben Ausdruckes bedient, um die gleiche Grösse zu bezeichnen. Dabei ist jedoch hervorzuheben, dass der Ausdruck, so wie er von REITZENSTEIN aufgefasst wird, im allerhöchsten Grad zeit- und wissenschaftsgeichtlich bedingt ist. Um die Jahrhundertwende erfreute sich dieser Begriff

380) Vgl. oben S. 56 das über Verbrennung und Urnenbestattung sowie S. 58 f. über die blutigen Trauerriten Gesagte.

381) Bekannt ist der ostiranische Herrscher im 7. Jh. Tarxan Nēzak als eifriger Buddhist, vgl. MARKWART, *Wehrot und Arang*, Leiden 1938, ss. 40-43, 46; GHIRSHMAN *a.A.* S. 98 f. Die berühmten Barmakiden stammten aus einer ostiranischen Familie buddhistischer Tempelvögte vgl. *EI* s.v. Barmak und für die Etymologie des Namens Barmak BAILEY, *BSOAS* 11/1943-46, S. 2 skr. *pramukha* > sak. *pramahā* > *barmak*. Das Wort bedeutet eigentlich Führer, Leiter. Für den Buddhismus in Ostiran vgl. ferner GHIRSHMAN *a.A.* Register s.v. Bouddhiques, installations.

382) Vgl. die oben II, S. 86 f. gegebenen Tatsachen, die ja auch teilweise für die sassanidische Zeit gültig sind. Insbesondere tritt ja während dieser Periode die Stellung des Grosskönigs als oberster Leiter aller religiöser Angelegenheiten stark hervor. Gegen seinen Willen können der Grossmobad und die übrigen Mobads ihren Wunsch z.B. bezüglich der Christen nicht durchsetzen. Ganz instruktiv ist ja auch die mazdakitische Episode, wo der Grosskönig zuerst die mazdakitische Bewegung unterstützt, dann sie aber fallen lässt. In beiden Fällen bleibt es trotz Opposition bei seiner Entscheidung.

383) Vgl. oben II, S. 104 Anm. 273.

„Volksreligion“ in der Religionsgeschichte grosser Beliebtheit und wurde besonders von der durch die Namen USENER und DIETERICH gekennzeichneten Richtung eifrig, ja, gar zu eifrig benutzt. Darunter haben diese Forscher „die volkstümliche Unterschicht“ in der Religion verstanden, eine Unterschicht, der sie eine grosse, oftmals direkt übertriebene Bedeutung beigemessen haben³⁸⁴). REITZENSTEIN, welcher der gleichen Generation wie DIETERICH angehörte, gebrauchte das Wort „Volksreligion“ in dem hier soeben erläuterten Sinn..

Wir dagegen verwenden hier den Ausdruck „Volksreligion“ im Gegensatz zur „Staatsreligion“, d.h. einer vom Staat anerkannten und mit speziellen Privilegien versehenen Religion. In Iran bedeutet dieses, dass der Zoroastrismus als „Staatsreligion“ gegen die anderen Formen iranischer Religion, die eben „Volksreligion“ waren, kontrastiert wird. Diese Entwicklung vorwegnehmend haben wir dieses auch für die früheren Perioden, als der Zoroastrismus noch keine Staatsreligion war, durchgeführt.

III

Mit dem Sturz des sassanidischen Reiches verschwindet die zoroastrische Religion natürlich nicht mit einem Mal — wir können ja sogar im 9. Jh. von einer gewissen zoroastrischen Neubelebung sprechen³⁸⁵) — ebenso nicht die anderen Formen des iranischen religiösen Glaubens. Der Zoroastrismus wird aber mehr und mehr verdrängt und die nicht-zoroastrischen Formen vereinigen sich mit dem Islam und lassen neue synkretistische Bildungen zutage treten. Dieser Prozess ist vor allem von SADIGHI behandelt worden, welcher das Material gewissenschaftlich vorlegt, es aber nicht immer glücklich interpretiert³⁸⁶). Schwieriger lässt sich der iranische Einfluss bei dem Aufkommen und der Ausgestaltung der eigentlichen Shi'ah bestimmen, dieses auch aus dem Grunde, weil viele iranische Vorstellungen sicherlich nicht unmittelbar aus rein iranischer Umgebung, sondern

384) Vgl. die Programmklärung DIETERICH's *ARW* VII/1904, S. 2 f., in der er gerade die Ausdrücke „volkstümliche Unterschicht“ und „Volksreligion“ verwendet.

385) Die einzige moderne Darstellung, die sich auch mit der nachsassanidischen Entwicklung befasst, ist die von PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*. Dieses ist ja die Periode, in der die meisten grossen Pahlavischriften ausredigiert wurden. Von einer wirklichen „Neubelebung“ ist natürlich keine Rede.

386) Vgl. SADIGHI, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*, Paris 1938.

mittelbar aus verschiedenen gnostischen Richtungen in den Islam aufgenommen wurden³⁸⁷). In dem ursprünglichen Islam ist ein rein iranischer Einfluss wohl vorhanden, vielleicht aber hauptsächlich auf den Manichäismus zurückgehend. Die Vorstellung von den Paradiesjungfrauen ist hierbei u.a. zu erwähnen³⁸⁸). Daneben enthält aber der Islam viele iranische Elemente z.B. in der Apokalyptik, die durch Juden- und Christentum vermittelt worden sind. Es liegt jedoch auf der Hand, dass der Islam in der Form, in welcher er in Iran verbreitet wurde, den Iranern in vielen Beziehungen eine Religion bieten konnte, die ihnen überhaupt nicht fremd vorkommen musste³⁸⁹).

Auch als Volksglaube und Volkssitte hat sich vieles erhalten, vor allem als Überbleibsel des alten Neujahrsfestes, „survivals“, die besonders von CHRISTENSEN und MASSÉ studiert worden sind³⁹⁰). Diese Arbeiten sollten möglichst — auch mit nord- und ostiranischem Material — ergänzt und das vorislamische Substrat genauestens ausgesondert werden.

Einen Gesamtüberblick über das ganze religiöse Leben des nachsasanidischen Iran bis zur seldschukischen Eroberung verdanken wir SPULER, auf dessen Arbeit hier verwiesen wird³⁹¹).

Es ist bekannt, dass in diesem islamischen Iran der Šūfismus und die Derwischbruderschaften eine überragende Rolle gespielt haben. Nun hat besonders CORBIN in einer Reihe von Textpublikationen und Untersuchungen die Aufmerksamkeit auf die Verbindungen zwischen der alten iranischen Religion und dem theosophischen Šūfismus und Ismailismus gelenkt³⁹²). Hier liegt tatsächlich ein grosses Arbeits-

387) Dass allgemeine Problem behandelt GOLDZIEHER, *RHR* 43/1901, ss. 1 ff., wozu heute selbstverständlich vieles hinzuzufügen ist.

388) Vgl. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God and His Ascension*, Uppsala 1954, Kap. IX 1, und oben S. 39, wo ein manichäischer Text von grosser Bedeutung erwähnt wird.

389) Die Eschatologie behandelt GRAY, *Muséon N.S.* 3/1902, ss. 153 ff.

390) Vgl. CHRISTENSEN, *Les types du premier homme et du premier roi* I, ss. 164-182; II, ss. 138-160; MASSÉ, *Croyances et Coutumes Persanes*, I-II, Paris 1938.

391) SPULER, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, ss. 133-224.

392) Vgl. z.B. die folgenden Texteditionen: Abū Yaʿqūb Sejestānī, *Kashf al-Mahjūb: le Dévoilement des choses cachées*, Teheran 1949; *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihābuddīn Yahya Sohrawardī*, 1-3, Teheran 1952; Nasir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmiʿ al-Hikmatain: le livre réunissant les deux sagesse*, Teheran 1953; vgl. ferner *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1952, ss. 149-217. Auf einen aussenstehenden, „nicht-esoterischen“ Leser kann wohl die „archetypische“ Darstellung CORBIN's

programm vor, das durchgeführt werden müsste. Aber auch die echt-iranischen Grundlagen der Derwisch- und Futuwwah-Bünde müssen genau untersucht werden, seitdem es sich herausgestellt hat, dass wir schon im alten Iran entsprechende gesellschaftliche Organisationen antreffen³⁹³). Überhaupt muss der speziell „iranische“ Typus des Islams näher analysiert werden, wobei auch die Rolle der Mollas unter Vergleich mit den alten Magiern und Mobads zu beachten ist.

Wenn man den Beitrag des vorislamischen Irans zur Religionsgeschichte des Vorderen Orients näher betrachtet, so sieht man, dass es gewisse Faktoren sind, welche der iranischen Religion eine starke, durchschlagende Kraft verliehen haben. Als erstes haben wir hierbei die spekulative Kraft zu vermerken, die offenbar auf die angrenzenden Religionen einen gewaltigen Eindruck gemacht hat. Die Bedeutung der Makrokosmos-Mikrokosmos-Spekulation z.B. fällt sogleich in die Augen. Als zweites kann festgestellt werden, dass wir in der iranischen Religion erstmalig auf eine religiöse Geschichtsauffassung stossen, die später auch im christlichen Abendland eine gewaltige Rolle gespielt hat. Das Leben und die Existenz sowohl der Menschen wie auch der Welt wird wie ein grosses Drama angesehen, in dem sich die guten und die bösen Mächte um die Herrschaft streiten. Die Weltbetrachtung ist entschieden dualistisch, endet aber mit einem optimistischen Monismus, da ja der Kampf zwischen Gut und Böse mit dem Sieg aller guten Mächte schliesst. Eschatologie und Apokalyptik haben für immer die entscheidenden Impulse aus Iran bekommen. Die Periodenlehre und die Auferstehung der Körper sind spezifische iranische Dogmen, die von grosser Bedeutung gewesen sind.

Die iranische Religion ist in allen ihren Ausgestaltungen eine Erlösungsreligion gewesen, die Erlösung des Einzelnen und die der Menschheit überhaupt steht im Mittelpunkt des Interesses. Es ist darum natürlich, dass die Idee von dem Erlöser und Gottesoffenbarer hier besonders wichtig war. In diesem Zusammenhang vermerken wir

hier und da etwas störend wirken, da die Exposition dadurch ziemlich nebelhaft wirkt, aber i. allg. liest man über solche Dinge leicht hinweg dank der soliden Kenntnisse CORBIN's, die überall zu spüren sind.

393) Vgl. z.B. THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin 1913, passim; TAESCHNER, *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters, Beiträge z. Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, ss. 340-385; MASSIGNON, *La Nouvelle Clio* 4/1952, ss. 171 ff.; WIDENGREN, *Religions värld*, S. 438 f.; *Orientalia Suecana* II/1953, ss. 100 ff.; HARTMAN, *Gayðmart*, ss 160 f., 175, 178, 182.

auch die Zyklische Auffassung, die doch mit der Vorstellung einer endgültigen Offenbarung des inkarnierten Gottesoffenbarers und Erlösers verschmilzt. Eigentümlich ist dabei die Rolle, die der Begriff „Menschheit“ spielt. „Das sterbliche Leben“, so heisst der Urmensch und die erste Erlösergestalt. Gottheit und Menschheit sind in einander verwoben. Der göttliche Erlöser steigt auf die Erde nieder, lässt sich hier in menschlicher Gestalt geboren werden, um die Menschheit zu erlösen. Dabei erlöst er im Grunde nur sich selbst, da er selbst ja die Menschheit ist, und selbst in allen Menschen als das höhere Element vorhanden ist. Dieses ist das berühmte iranische Dogma von dem erlösten Erlöser.

Die Weltauffassung und die religiöse Anthropologie sind entweder pessimistisch oder optimistisch, je nachdem der Nachdruck auf den gegenwärtigen Kampf und das Überhandnehmen des Bösen, oder auf den Endsieg des Guten fällt. Mit der pessimistischen Betrachtungsweise hängt die Gnosis zusammen, die nicht nur ihre Grundideen, sondern auch ihre Kunstsprache zum grössten Teil aus Iran erhalten hat.

Schwerer zu bestimmen ist die Rolle Irans bei der Ausgestaltung der sakramentalen Praktiken, eben weil hier iranisch und mesopotamisch anscheinend eine enge Verbindung eingegangen sind. Dagegen haben wir vorher kurz auf die entscheidende Rolle der iranischen religiösen Ideen und gesellschaftlichen Formen bei der Ausgestaltung der vorderorientalischen Mystik und mystischen Bündnisse hingedeutet.

Unternimmt man den Versuch, die Geschichte des Judentums, des Christentums und des Islams, so wie sie sich im Vorderen Orient gestaltet hat, zu überblicken, so wird es wohl eindeutig sein, dass die Religionen Irans auf das religiöse Leben des Orients seit der Achämenidenherrschaft einen dauernden und entscheidenden Einfluss ausgeübt haben. Die Tatsache, dass dieses nicht überall erkannt wurde, hat wohl ihren Grund in zwei Dingen, die für das Verständnis der Rolle Irans verhängnisvoll waren: erstens hat man zu komparativen Zwecken zu ausschliesslich seinen Blick auf den Zoroastrismus gerichtet, während doch der missionarische und propagandistische Einfluss von völlig anderen Kreisen ausgegangen ist. Rühmenswerte Ausnahmen finden sich gewiss, und die Namen wurden hier bereits erwähnt. Zweitens hat man bei der Analyse der iranischen Glaubensvorstellungen und Riten die Pahlaviliteratur im allgemeinen beiseite

geschoben mit der Bemerkung, dass sie spät sei. Gewiss ist sie spät ausredigiert, aber schon eine ganz vorläufige, literarkritische Analyse zeigt uns doch, dass sich hier umfangreiche avestische Stücke finden lassen, die es gilt, aus der Umgebung auszusondern und geschichtlich einzuordnen. Vor nunmehr 25 Jahren hat NYBERG die immer noch aktuellen Worte geschrieben: „Als ... die iranische Philologie zum ersten Male unter die Fächer der Philosophischen Fakultät der Universität Uppsala aufgenommen wurde ... so war es mir sofort klar, dass es bei der gegenwärtigen Lage der orientalistischen Forschung absolut unumgänglich sei, dem Mittelpersischen eine möglichst starke Stellung innerhalb des neuen Faches zu sichern; fallen doch die brennendsten und wichtigsten Probleme nicht nur der iranischen Philologie und Linguistik, sondern der Orientalistik überhaupt zur Zeit in das mitteliranische Gebiet.“

Wenn diese Wahrheit noch nicht einmal heute von allen Iranisten, die sich mit der religionsgeschichtlichen Forschung befassen wollen, verstanden worden ist, so bleibt das für die Geschichte der Wissenschaft etwas beschämend. So wollen wir diesen — ganz unvollständigen und unzulänglichen — Überblick über Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte damit beenden, dass wir insbesondere dazu auffordern möchten, die reichen Schätze der Pahlaviliteratur für die religionsgeschichtliche Arbeit nutzbar zu machen. In ihr liegt ein grosses Kapital verborgen, das erstaunlicherweise nur in sehr geringer Masse verwertet ist.

Ich widme diese zwei Aufsätze über „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“ meinem Kollegen und Freunde H. S. NYBERG in dankbarer Erinnerung an die Jahre 1931-1937, während welcher ich bei ihm iranische Philologie studierte.

Verweise auf den ersten Artikel werden in folgender Form geboten: „Vgl. oben S.“ usw., während Verweise innerhalb dieses zweiten Artikels in folgender Form geboten werden: „Vgl. oben II, S.“ usw.

Frau H. VON DER OSTEN hat mein Manuskript ins Reine geschrieben und mir mit der sprachlichen Durchsicht geholfen. Ich danke ihr für ihre Hilfe.

ABKÜRZUNGEN

- ABAW*: Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften.
AfO: Archiv für Orientforschung.
AGGW: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AIPHOS: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Brüssel.
AirWb: Altiranisches Wörterbuch von Christian Bartholomae.
AJSL: American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AltO: Der Alte Orient.
AO: Acta Orientalia.
APN: Assyrian Personal Names von Tallqvist.
ARW: Archiv für Religionswissenschaft.
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
BSOS: Bulletin of the School of Oriental Studies.
EI: Enzyklopaedie des Islam.
ERE: Encyclopaedia of Religion and Ethics.
GrIrPh: Grundriss der iranischen Philologie.
HAW: Handbuch der Altertumswissenschaft.
HT: Historisk Tidskrift, Stockholm.
HZ: Historische Zeitschrift.
IIQF: Indo-Iranische Quellen und Forschungen herausgegeben von Johannes Hertel.
JA: Journal Asiatique.
JAOS: Journal of the American Oriental Society.
JBBRAS: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JB: Journal of Biblical Literature.
JCS: Journal of Cuneiform Studies.
JRAI: Journal of the Royal Anthropological Institute.
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.
JRS: Journal of Roman Studies.
KZ: (Kuhns) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.
KA: Kyrkohistorisk Årsskrift, Uppsala.
MirM: Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan von F. C. Andreas.
 Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Henning.
MO: Le Monde Oriental.
NGGW: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NTS: Norsk Tidskrift for Sprogvidenskab.
OLZ: Orientalistische Literaturzeitung.
PL: Patrologiæ cursus completus ed. Migne. Series Latina.
PO: Patrologia Orientalis.
RAA: Revue des arts asiatiques.
RE: Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft.
RGG: Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHLR: Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR: Revue de l'histoire des religions.
RoB: Religion och Bibel. Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok, Uppsala.
SAS: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland von Reitzenstein-Schaeder.
SBAW: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
SBBAW: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

SBE: Sacred Books of the East.

SBHAW: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

SEA: Svensk Exegetisk Årsbok, Uppsala.

SPA: A Survey of Persian Art, ed. A. Upham Pope.

SPAW: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.

ThLZ: Theologische Literaturzeitung.

TMM: Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra von
Franz Cumont.

WuS: Wörter und Sachen.

WbzRV: Wörterbuch zum Rig-Veda von H. Grassmann.

ZDMG: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

ZII: Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZKMM: Zur Kenntnis der mittelpersischen Mundarten, I-VI, von Christian
Bartholomae.

ZRGG: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

ZThK: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

SHORTER NOTES

PHILOSEMITISMUS IM BAROCK

Wenig bekannt ist die Tatsache, dass die modernen Bestrebungen eine jüdisch-christliche Verständigung einzuleiten, wie sie etwa in der alljährlich abgehaltenen „Woche der Brüderlichkeit“ versucht wird, alte Ahnen hat. Insbesondere im 17. Jahrhundert, das immer noch im Halbschatten steht und der gelehrten Forschung erst nach und nach seine Geheimnisse erschliesst, ist dies der Fall gewesen. Die christlichen Annäherungsversuche an die Juden in jenem seltsamen Jahrhundert zwischen Reformation und Aufklärung sind von mir in einem kürzlich im Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, erschienenen Werk *Philosemitismus im Barock* erstmalig dargestellt worden. Aus verschollenen Schriften und Urkunden, ungedruckten Briefen und Reiseberichten, meist schwedischen Archiven entstammend, gelang es mir, einige völlig unbekannte Träger philosemitischer Bestrebungen wieder zu entdecken.

Die Geschichte des Antisemitismus ist schon wiederholt geschrieben worden, die des Philosemitismus noch nie. Freilich verhalten sie sich zueinander wie ein träge fließendes Rinnsal zu einem breiten Strom. Doch die Motive, die zum Philosemitismus führen, sind mindestens so interessant wie die entgegengesetzten — wiewohl in ganz anderen Hinsichten. Soweit ich sehe, sind von der Antike bis zur Gegenwart fünf verschiedene Typen des Philosemitismus zu unterscheiden:

1. der christlich-missionarische Typus, dem das Judentum in einem gewissen Spielraum der Wertungen ein Gegenstand positiver Schätzung und demzufolge Ziel der Annäherung ist.

2. oft von Nummer 1 nicht scharf zu unterscheiden der biblisch-chiliastische Typus, der sich um die Juden bemüht, weil sie im letzten Akt des Welt dramas eine Rolle spielen werden.

3. der utilitaristische Typus, der die Niederlassung der Juden in einem Lande verfißt, weil er sich greifbare Vorteile davon verspricht.

4. der liberal-humanitäre Typus, der an den Juden seine Prinzipien der Toleranz und der Gleichberechtigung alles dessen, was Menschenantlitz trägt, beweisen will. — Im 17. Jahrhundert kommt er noch nicht vor.

5. der religiöse Typus, der aus einer Glaubensentscheidung heraus die Annäherung und sogar den Übertritt zum Judentum vollzieht.

Es soll hier nun von einigen Vertretern dieser möglichen Einstellungen berichtet werden. Während des 30-jährigen Krieges hat es in Frankreich einen calvinistischen Schriftsteller und Diplomaten gegeben, Isaak de la Peyrère, der so vergessen worden ist, dass keine einzige Biographie existiert, so dass man sich die seltsamen Schicksale seines Lebens aus zeitgenössischen Nachrichten und spärlich fließenden Memoiren erst zusammensetzen muss. Dieser Sekretär des berühmten Prince de Condé hatte 1643 anonym ein Buch "Du Rapell des Juifs" erscheinen lassen, das als ein früher Vorläufer des politischen Zionismus anzusprechen ist. In ihm wird der klägliche Zustand des über die ganze Welt zerstreuten Judentums beschrieben, das schutzlos aller Willkür preisgegeben sei. Um der Erfüllung der Erwartungen des Apostels Paulus willen wird die baldige Rückkehr der Juden nach Palästina von Peyrère gefordert, der den König von Frankreich anruft, doch das Los der Juden abzuändern. Frankreichs König sei als der älteste Sohn der Kirche dazu berufen, Israel als den ältesten Sohn Gottes in das Heilige Land zurückzuführen. Die im Hohen Lied gepriesene Lilie weise auf die Lilie im Wappen der Bourbonen hin. Ludwig XIV, der den Auftrag zur Neuordnung der Welt besäße — er war damals fünf Jahre alt —, solle die Juden ganz Europas in französischen Häfen versammeln, um mit ihnen die Anker zu lichten zur Eroberung des von den Arabern entweihten und geschändeten Jerusalem. 250 Jahre vor dem Auftreten Theodor Herzls ist hier aus heilsgeschichtlichen Erwartungen heraus der politische Zionismus von einem Manne proklamiert worden, der selber wahrscheinlich Marrane gewesen ist, d.h. Abkömmling einer zwangsgetauften spanischen Judenfamilie.

Isaak de la Peyrère hat seine zionistischen Thesen 1656 noch einmal in einem zweiten Buch verkündet, das aber noch zusätzlich am biblischen Weltbild Kritik mit der Behauptung übte, es habe, nach bestimmten Andeutungen der Genesis zu schliessen, schon *vor* Adam auf der Erde Menschen gegeben. Diese „Präadamiten“ hätten ihren Verfasser um ein Haar auf den Scheiterhaufen der flandrischen Inquisition gebracht, wenn nicht in letzter Minute der Prince de Condé eingegriffen hätte. Um den Preis des Widerrufs seiner ketzerischen Lehren und durch den Übertritt zur katholischen Kirche konnte Pey-

rère sein Leben retten. Als Oratorianermönch ist er dann zwanzig Jahre später verstorben, hat aber noch auf dem Totenbett den definitiven Widerruf verweigert mit der Erklärung, dass ein neuer Messias kommen werde, um die Juden nach Jerusalem zu führen.

Die radikalere Möglichkeit, dass ein gläubiger Christ über alle Stadien der Verständigung und Annäherung hinaus sogar zu den Juden übertritt und sich beschneiden lässt, ist im Barockzeitalter in Deutschland Tatsache geworden. Es war der Augsburger Johann Peter Spaeth, der diese Glaubensentscheidung fällte und mit ihr die protestantische Orthodoxie in Empörung und Wut versetzte. Spaeth hatte viel in den pietistischen Collegien Philipp Jakob Speners verkehrt und war nach langem inneren Ringen 1698 zu der Überzeugung durchgedrungen, dass das Judentum die Religion der Wahrheit sei. Persönliche Erlebnisse brachen dem die Bahn: in Amsterdam auf der Strasse war ihm ein Bild aus der Tasche gefallen, das Jesus ganz mit Wunden und Beulen bedeckt darstellte. Ein Jude, der vorüberkam, hob es auf, blickte darauf und sagte: „Das ist ja Israel, der Mann der Schmerzen“. Damals wäre ihm, berichtet er, das Verständnis von Jesaja 53 aufgegangen, dass die Juden als der kollektive Gottesknecht der Heiden Sünden trügen, indem sie täglich von ihnen verfolgt und geplagt würden. Über alle Gesetze der Staaten hinweg, die die Apostasie zum Judentum noch bis ins 18. Jahrhundert mit der Todesstrafe belegten, glaubte er an die Vorbildlichkeit dieses Schrittes und rief seinen Verächtern zu: „Ich habe euch nicht verraten, ich bin euch nur vorangegangen“. Diese Parole war zwar eine Täuschung, sie ehrt aber einen mutigen Bekenner.

Natürlich sind in diesem Zeitabschnitt weit häufiger die Konversionen nach der anderen Richtung gewesen, aber auch sie oft aus dem lauterem Bestreben, der jüdisch-christlichen Verständigung zu dienen. So ging es mit einem gelehrten Kabbalisten, dem Rabbi Moses ben Ahron aus Krakau, der als Christ Johan Kemper hiess und Lektor für Rabbinica an der schwedischen Universität Uppsala wurde. Sein Fall ist deshalb besonders interessant, weil Kemper vor seiner Taufe ein Anhänger des falschen Messias Sabbatai Zewi gewesen ist, der 1676 unter schändlichen Umständen gestorben war, ohne eine einzige seiner Heilsverheissungen eingelöst zu haben. Kemper hatte wie Hunderttausende offener und heimlicher Sabbatianer unter den damaligen Juden gleichwohl noch 20 Jahre nach dessen Tod auf die Aufer-

stehung des Messias aus dem Grabe und seine Wiederkehr in Herrlichkeit gewartet. Als sabbatianischer Theologe hatte er eine Trinitätslehre verkündet, in der Sabbatai Zewi als die zweite Person der Gottheit fungierte. Daher fiel ihm der Konfessionswechsel leicht. Denn Moses ben Ahron in Krakau hatte schon genau so an die Dreieinigkeit geglaubt wie Johann Kemper in Uppsala. Sein Übertritt zum Christentum war wie bei manchen anderen, die auch noch das Unmögliche glauben wollten, ein Verzweiflungsausbruch darüber, dass die Erlösung und das Ende der Zeiten immer noch nicht gekommen waren. Er ging, so könnte man sagen, vom Messias Sabbatai Zewi zum Messias Jesus Christus über. Es ist möglich, dass aus Anerkennung allmählich bei ihm Glaube wurde.

Und schliesslich wäre als Repräsentant für die Kombination biblisch-chiliasmischer Erwartungen mit Nützlichkeitsbetrachtungen der Amsterdamer Rabbiner Manasseh ben Israel zu nennen, der neben Sabbatai Zewi und Baruch Spinoza der am stärksten hervortretende Jude seines Jahrhunderts war, der als erster auch für Nichtjuden bestimmte Bücher schrieb; Rembrandt hat seine Züge in einem bekannten Portrait festgehalten. Manasseh ben Israel wandte sich 1655 an Oliver Cromwell, den Lordprotektor von England, mit dem Ansinnen, nach einem Interim von 350 Jahren die Neuansiedlung von Juden in England zu gestatten. Denn Juden wie Puritaner fanden sich in dem Glauben, dass der jüdische Einzuzug auf die britischen Inseln den Herbeibruך der messianischen Erlösungszeit beschleunigen würde, für die nach 5. Mos. 28, 64 die Zerstreuung der Juden von einem Erdende bis zum anderen vorangehen müsse. Manasseh ben Israels „Humble Address“ war ein politisch-diplomatisches Dokument von Rang, das den mystischen Erwartungen eine realistische Zuspitzung gab. Nur im Zeitalter des Barock sind solche Argumentationen möglich gewesen, da Juden bereit waren, in den Indianern oder sogar in den Lappen Glaubensbrüder aus den verlorenen 10 Stämmen wiederzuerkennen, und Christen bereit waren, sich mit den Juden zu verbinden, um so den Anbruch des Reiches Gottes zu beschleunigen.

Es ist dasselbe Jahrhundert, in dem Spinoza ein neues panentheistisches Weltbild aufbaute, mit dem das Wirklichkeitsbewusstsein einer neuen Zeit zum Durchbruch kam, der Verkünder aber in den grossen Synagogenbann geriet. Und dies geschah in Holland, dem damals geistig führenden Land der europäischen Judenheit, und in Amster-

dam, der in Glaubensdingen meist toleranten Stadt der Welt, die von anderwärts verfolgten Spiritualisten, Chiliasten und Schwärmern des Barockzeitalters den Namen Eleutheropolis erhalten hat.

Von allen diesen Zusammenhängen, Erwartungen und Begebenheiten des Barockzeitalters handelt mein Buch. Ich glaube, mit ihm ein bisher ungeschriebenes Kapitel der europäischen Religions- und Geistesgeschichte verfasst zu haben.

Erlangen

HANS JOACHIM SCHOEPS

THE NEW MITHRAIC TEMPLE IN LONDON

Since the great work of Franz Cumont about the monuments and the inscriptions of the mithraic cult the documents of the persian mysteries in most countries have largely increased in number ¹). The cult having been spread by legions and merchants new finds have especially come to light in the *castella* or in the merchant-towns ²).

In the autumn of 1954 by accidental circumstances a new Mithraeum was discovered in the ancient *Londinium*. Its ruins have been saved by the enthousiasm of the London public and by the immediate publication of the chief results by Dr W. F. Grimes, the keeper of the London Museum ³).

The temple is situated in the centre of the town along the Eastern bank of Walbrook ⁴), a small off-branch of the Thames, and in the

1) Fr. CUMONT, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles 1896-1899; M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, 's-Gravenhage 1955 (abbreviated: *CIMRM*).

2) e.o. Carrawburgh: I. A. RICHMOND-J. P. GILLAM, *The Temple of Mithras at Carrawburgh*, Newcastle-upon-Tyne 1951 (*CIMRM*, I, Nos 844-851); Rückingen: H. BIRKNER, *Denkmäler des Mithraskultes vom Kastell Rückingen in Germania XXX*, 1952, 349 ff; Ostia: G. BECATTI, *Scavi di Ostia*, II, I Mitrei, Roma 1954.

3) We only mention: W. F. GRIMES, in *The Illustrated London News*, 2, 9 and 16 Oct., 1954; J. M. C. TOYNBEE, *An Exciting Legacy of Roman Britain*, in *The Listener* 11 Nov. 1954, 801-803; J. MERTENS, *De Mithrastempel te London*, in *Streven* 1955, 358-360.

4) In 1889 three other monuments were found which probably belong to the same Mithraeum; they are now in the London Museum:

a) Relief with Mithras as bullkiller surrounded by the signs of the zodiac (*CIMRM*, I Nos 810-811).

b) Bonus Eventus (*CIMRM*, I No 812).

c) Torse of a reclining Oceanus (*CIMRM*, I No 813).

immediate neighbourhood of the Mansion House and Bank, a place which also in antiquity was a centre of commerce. The Mithraists who in the middle of the second century A.D. founded this community, have in accordance with an old tradition built the sanctuary in the neighbourhood of running water ⁵⁾, against the established custom the temple was overground, certainly on account of the danger of inundation. The building is larger than the other Mithraea in England ⁶⁾, but smaller than a number of Mithraic temples in Italy itself. Originally it had the following aspect: the entrance was at the Eastern side, some steps lead to a lower central aisle. On either side seven columns divide the temple in three parts. It is not impossible that this number of seven columns has connection with the seven planets and thus with the seven degrees of initiation. But this is not very probable because in a later period the columns were removed. The side-parts are occupied by elevated benches with timbered floors. A fragment of black leather with gold-leaf ornament points to a couch, on which during the ceremonies the members of the community were lying down ⁷⁾. The central aisle runs to a raised semicircular apse ⁸⁾ which on the outside is sustained by heavy buttresses.

In a later period, probably in the fourth century A.D., the floor of the central aisle was brought to the same level as that of the apse; by the removal of the columns it must have become necessary for the sanctuary to be re-roofed. During these operations the floor was partly reinforced by burying several sculptures of Mithraeum I. Some of them were made in Italian marbles and almost certainly sculptured there and then brought to London over the Thames.

5) Porphyrius, *De Antro Nymph.*, V; cf. M. J. VERMASEREN, *The Cult of Mithras in Rome*, Nijmegen 1951, 52; in the Mithraeum there was also a water-pit.

6) In England only the Mithraeum in Rudchester is larger: L. 24 mtrs; London: L. 18 mtrs, Br. 7 mtrs; Carrawburgh: L. 13 mtrs; Housesteads: L. 14 mtrs; Colchester: L. 13 mtrs.

7) They were not standing as the reconstruction in *ILN* 9 Oct. 1954, 594 shows.

8) There are only few Mithraea with an apse: cf. the Rudchester Mithraeum with an asymmetrically planned external narthex (*JRS* XLIV, 1954, 88). The *Sacello delle Tre Navate* in Ostia has a great resemblance with the London sanctuary, but no mithraic finds have been done there (BECATTI, *Mitri di Ostia*, 69ff). It dates from the middle of the second cent. A.D. and has as well as that in Dura-Europos (in its third phase) columns. It seems to me that in Ostia the windows contradict a Mithraeum.

There is a bust and head of Mithras in white marble. The god wears the normal Phrygian cap and he has the pathetic expression of the bull-killer. It may be part of a plastic group.

A niche-like relief shows Cautopates in Eastern dress, cross-legged and pointing downwards his flaming torch. This torchbearer has a companion with upraised torch (which is lacking here); they form a trinity together with Mithras himself. They are present at the principal events in the hero's earthly life: they are assistants or admirers at his birth; they flank the miraculous bull-killing; they are attendants at the sacred repast of Sol and Mithras⁹).

It is a well-known fact that the followers of Mithras in the Roman world have taken over into their cult other deities, who are of Eastern, Greek, Roman and provincial origin. This gave their propaganda for their oriental god a better chance of success. The same was done by the London Mithraists. So a statuette of Hermes-Mercurius was found; he is naked, sitting on a rocky stone which is covered by his robe and before which a ram is lying. Before its feet there is a tortoise. The god himself has winged hair and in his left hand he holds a purse. Mercury favoured traffic and prosperity; he was largely worshipped in Gaul and Germany. Thus it is not to be wondered at that this Gallo-roman deity should be found in Mithraic temples because Mithras himself equally gives fertility and prosperity. But the introduction of Mercury in the mithraic pantheon is already of an earlier date. He was the lowest of the seven planets and therefore the *corax*, the lowest of the seven hierarchical degrees in the mysteries, who is at the same time a *kèruks* (compare the function of the raven at the bull-killing), was placed under the special protection of the divine messenger of the gods¹⁰). The hellenistic group of London is related to a statue of Mercury from Merida, which in 155 A.D. was dedicated to Mithras himself by the *Pater* of this important spanish mithraic community¹¹). Against the rock, on which the god is seated a lyre is placed, made from the shell of a tortoise. The god is the inventor of the heavenly

9) VERMASEREN, *Cult of Mithras*, 113 ff.

10) In general: VERMASEREN, 108 f. It is interesting to note that no representations of Mercury are found in the Mithraea in Rome. In the S. Prisca Mithraeum a marble statue of Mercury with a cock at his feet was transformed into a statue of Cautes (A. FERRUA, *Il Mitreo di S. Prisca*, Roma 1941, 10 fig. 5).

11) *CIMRM*, I No 780.

lyre the strings of which symbolise the seven planetarian spheres. Other Mercury-groups which were found in German Mithraea represent the god with the child Dionysus. Phyllis Bober has called attention to the importance of this representation as a proof of the interrelation between the Bacchic cult and the Mithras-mysteries¹²). In the London Mithraeum an actual Bacchic group came to light. A naked Dionysus, who stretches out his right hand to vine-tendrils above him. To his left is a standing satyr behind which is a Maenad with a sacred basket in her left hand and a panther at her feet; to the right is a tree-trunk before which a Silen riding on his ass and a Pan above it. On the tree-trunk one goat's foot is visible. The base of the group carries an inscription: *hominibus bagis bitam* which is explained by Dr Grimes as "thou givest life to men". But if *hominibus bagis* = *hominibus vagis* = "wandering men", then one may think of a line of the hymns in the S. Prisca Mithraeum in Rome "*sine iusto ordine currit*"¹³). He who is *vagus* is saved by Dionysus; he who *sine ordine currit* is saved now by Mithras and receives a new life by his initiation into the cult.

A woman's head of grey marble the upper part of which is lost, offers another problem. The head is of a goddess with a severe appearance. The pupils of the eyes are not marked as in Mithras' head. The curly hair ends in the neck in tresses and around it she wears a broad band, which is explained by Miss Toynbee as the seating for a metal helmet with upturned peak and neck-guard. So, the goddess seems to be an Athena-Minerva, which however, does not fill an important part in the Mithras-cult. Only one monument in a Roman Mithraeum represents her together with Jupiter and Juno, and this points to the introduction into the persian mysteries not of Minerva alone, but of the official Capitoline triad¹⁴). Yet it is not impossible at all that the London community worshipped her as an Athena-Ergane: at Ostia some members of a Mithraeum were also members of the *collegium stuppatorum* who had an Athena sanctuary at Porto¹⁵).

12) PHYLLIS PRAY BOBER, *Mercury Carrying the Infant Bacchus* in *Harvard Theological Review* XXXIX, 1946, 75 ff; cf. CH. PICARD in *RA* (S. 6) XXXIV, 1949, 85. The bunch of grapes in the r.h. of Mithras emerging from the rock (found in Rome and now in Dublin, Trinity College) is a false restoration (*Ant. Class.* XX, 1951, 346 ff = *CIMRM*, I No 590).

13) *CIMRM*, I No 485.

14) VERMASEREN, *Cult of Mithras*, 107; cf. BECATTI, *Mitrei di Ostia*, 98.

15) BECATTI, 26.

A very interesting find to which only little attention has been paid, is a circular relief (part of the right upper side got lost) with a representation of the Danubian horsemen. D. Tudor¹⁶⁾ has shown that most of these reliefs are found in Pannonia, Dacia and Moesia and that only a very few came to the West¹⁷⁾. The find of the London relief is unique; only one other monument of these deities was found in England¹⁸⁾ and the London piece is the first found in a Mithraeum. Its find-spot is certain and this too is very exceptional, because of all the known examples the find-spots of only three monuments are known: one comes from the *oratorium* of a house; two other pieces were found in graves which indicates a certain connection with the afterlife¹⁹⁾. The London relief bears a strong resemblance to a piece from Sarmisegetusa²⁰⁾ and shows the two horsemen flanking a goddess who is often identified with Cybele. The horsemen themselves, often assimilated with the Dioscures, are victors of the god of Evil. They often are accompanied by a lion. In this sense it is possible to compare them with Mithras himself. The Dura-Europos paintings show him hunting animals attended by a lion in one and by a lion and a serpent in the other²¹⁾. Thus the horsemen became the protectors of the Roman equestrian troops in their war against the barbarians. But also in other regards the representations on these reliefs underwent a strong influence of the Mithras-mysteries, which promised a happy afterlife as did the Danubian horsemen²²⁾.

A very important *datum* is the new magnificent head of the Egyptian Sarapis which was found together with a colossal marble hand $2\frac{1}{2}$ times natural size. The head is very well preserved and wears a *modius* decorated with small olive-branches. Several representations of this god of the underworld and fertility were discovered in Mithraic temples and a similar head (H. 0.50 cm) of Sarapis was recently

16) D. TUDOR, *I cavalieri danubiani*, in *Ephemeris Dacoromana* VII, 1937, 189 ff; FR. CUMONT in *RA* 1938, 67 ff.

17) A lead tablet found in 1880 in a villa near Port sur Saône in Eastern France will be published by JEAN FROMOLS.

18) TUDOR, 342 No. 117, found in 1890 and now in the Grosvenor Museum in Chester.

19) CUMONT in *RA* 1938, 69.

20) TUDOR, 297 No. 8.

21) *CIMRM*, I No 52.

22) TUDOR, 275 ff.

found in the S. Prisca sanctuary on the Aventine ²³). But this head was in stucco and one wonders if the marble heads of Mithras, Minerva and Sarapis from London might not have belonged to statues executed and completed in stucco.

Cumont in an article concerning an inscription from the Caracalla therms clearly proved that the Egyptian god could be assimilated to Zeus-Helios-Mithras ²⁴). At the moment much more is known about this subject. The Sarapis from S. Prisca has relations with a reclining figure in stucco which occupies the whole cult-niche. This figure sometimes has the characteristics of Oceanus, sometimes those of Saturnus. He is present at the birth of Mithras and at the bull-killing ²⁵). In S. Prisca Saturnus got features of Sarapis, who has direct relations with Aion, who in his turn influenced the mithraic Chronos ²⁶). The Saturnus-Sarapis from S. Prisca combining conceptions about the four elements and conceptions about the god of Time is to be considered as the Father of Mithras himself. Mithras is another god of Eternal Time. Therefore the Father of the S. Prisca community, the earthly representative of Mithras, is placed under the protection of Saturnus ²⁷).

It is not necessary that in London the same theories were accepted; moreover, each community had the liberty to lay greater or lesser stress on certain aspects of the cult ²⁸). But it is curious that to the London Mithraeum probably belongs the marble statue of a reclining Oceanus; while in Merida, too, a headless marble reclining Oceanus was found together with a separate head of Sarapis ²⁹).

In S. Prisca was also found a colossal hand. The marble hand of London seems to belong to a scene of Mithras as bull-killer, but a complete group of this size could not have been placed in the sanctuary. So there was either a forshortened group as in the right wall of the

23) *ILN* 8 Jan. 1955, 61 fig. 15. Sarapis sometimes is represented on the border of the grotto in which Mithras is bull-killing.

24) Fr. CUMONT, *Mithra ou Sarapis Kosmokrator*, in *CRAI* 1919, 313 f.

25) M. J. VERMASEREN, *The Miraculous Birth of Mithras*, in *Studia van Hoorn*, Leiden 1951, 93 ff. = *Mnemosyne* 1951, 289 ff.

26) R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 164-192.

27) VERMASEREN in *Studia van Hoorn*, 295. I shall publish a separate study about the symbolism of the Sarapis-head in S. Prisca.

28) VERMASEREN, *Cult of Mithras*, 134; LEROY CAMPBELL, *Typology of Mithraic Tauroctones*, in *Berytus* XI, 1954, 9.

29) *CIMRM*, I Nos 778 and 783.

cult-niche in S. Prisca, or it may be a dedication symbolizing the bull-killing. In S. Prisca the hand is in stucco and shows traces of gilding. It is more than life size and so I think it may have belonged to the reclining god who clasps either a *cornucopia* (cf. Merida) or an oar as the statues of Marforio, Nile and Tiber do. And these last ones have been found in the Iseum and Serapeum in the Mars-field in Rome ³⁰).

DR. MAARTEN J. VERMASEREN

30) Cf. the recent discovery of statues of the Nile and the Tiber in the Serapeum of Hadrian's villa in Tivoli (*ILN* 5 Febr. 1955, 222 figs 2, 3).

PUBLICATIONS RECEIVED

- Language in Culture: Proceedings of a Conference on the Interrelations of Language and other Aspects of Culture*, edited by Harry HOIJER (*Comparative Studies of Cultures and Civilizations*, Editors Robert REDFIELD and Milton SINGER, No. 3): *Memoirs of the American Anthropological Association*, No. 79, Chicago 1954.
- ÅKE HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians, a Study in Religious Ethnology* (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm: Monograph Series, Publication No. 1), Stockholm 1953, 546 pp.
- KARL HAUCK, *Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums*. *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung*, No. 14, 1954.
- C. de BOER, *Ovide moralisé en prose* (Texte du quinzième siècle): Edition critique avec Introduction. *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, LXI No. 2, Amsterdam 1954.
- M. BUSSAGLI, *L'influsso classico ed iranico sull' arte dell' Asia Centrale*: Ricerche preliminari per uno studio sulla pittura e la scultura centro-asiatiche. *Rivista dell' Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell' Arte*, Nuova Serie, II, 1953, Roma 1954, pp. 161-262.
- FOLKE STRÖM, *Diser, Nornor, Valkyrjor: Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden* (mit einer deutschen Zusammenfassung). *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, Filologisk-Filosofiska Serien I, Stockholm 1954, pp. 101.
- W. DEONNA, *Deux études de symbolisme religieux*. *Collection Latomus*, vol. XVIII. Berchem-Bruxelles 1955, pp. 123.
- J. DE SAVIGNAC, *La rosée solaire de l'ancienne Égypte*. *La Nouvelle Clio*, 6, 1954, pp. 345-353.
- KIYOTO FURUNO, *The religious life of the Formosan Aborigines*. *Minzokugaku Kenkyu* (Ethnological Studies), Vol. 18. 1-2, March 1954, pp. 34-40 (with an English Summary).
- KIYOTO FURUNO, *A Problem of Divine King: the so-called Regicide*, repr. from *Problems of Sociology: Essays presented to Professor Takada*, Tokyo 1954, pp. 321-341 (japanese).
- R. PETTAZZONI, *L'esprit du paganisme*. *Diogenes*, No. 9 (Janvier 1955), pp. 1-8.
- The Proceedings of the 14th Annual Convention of the Japanese Association of Religious Studies. *Journal of Religious Studies*, No. 152, December 1954, Tokyo.
- W. E. MÜHLMANN, *Arioi und Mamaia: eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Polynesische Kultbünde* (Studien zur Kulturkunde, 14), Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag 1955, pp. 268, mit 2 Kartenskizzen.

CHRISTENTUM UND GESCHICHTE *

VON

KARL LÖWITH

Professor a. d. Univ. Heidelberg

Die Geschichte kann den Menschen nie lehren, was wahr und was falsch ist. Das Christentum ist nicht nur eine historische Religion unter anderen im Lauf und Verlauf der Geschichte; es beansprucht nicht weniger als die Offenbarung der Wahrheit zu sein. „Wahr“ ist, biblisch verstanden, aber nicht ein Sachverhalt, sondern derjenige auf den man sich verlassen und dem man unbedingt vertrauen kann¹⁾. Gott selbst ist die Wahrheit. Weil sich aber der Gott des christlichen Glaubens in einem bestimmten, historischen Menschen zu einer bestimmten Zeit geoffenbart hat, kann man das Christentum, im Unterschied zu andern, nicht minder historischen Religionen, in einem ausgezeichneten Sinn eine „geschichtliche“ Offenbarung nennen. Wenn man ferner den Glauben an Gottes Offenbarung in Christus von vornherein unter dem Begriff des „Christentums“ fasst und dieses in den Begriff der allgemeinen Geschichte einbefasst, dann wird man schon diese einzigartige göttliche Offenbarung selber missverständlich eine geschichtliche nennen, obwohl sie weder der Geschichte entspringt noch die Weltgeschichte vergöttlicht und verchristlicht hat. Vom Standpunkt des Neuen Testaments ist Gottes Offenbarung in Christus seine einmalige Selbstenthüllung im „Menschensohn“ und den besten Beweis dafür, dass Jesus als Christus der Gottmensch ist, liefert die Auferstehung, mit der er sich über Leben und Tod eines jeden historischen Menschen und über alle Geschichte erhebt.

* Vortrag gehalten auf dem VIII. internationalen Kongress für Religionsgeschichte, Rom, April 1955.

1) Siehe dazu H. VON SODEN, *Urchristentum und Geschichte*, 1951, I ff.: „Was ist Wahrheit“ und R. BULTMANN, „Untersuchungen zum Johannesevangelium“, *Zeitschr. f. NT Wiss.* 1928, 113 ff. Der innere Zusammenhang von Wahrheit und Vertrauen kommt sprachlich im Englischen *truth* = *trust* zum Ausdruck.

Die Wahrheit der Geschichten des Neuen Testaments kann eine historische Erkundung der tatsächlichen Geschehnisse so wenig erweisen oder auch von der Hand weisen, wie sich der Glaube an einen politischen Heiland und Führer historisch beweisen oder widerlegen lässt. Ob ein Politiker ein von Gott oder vom Schicksal gesandter Heilbringer ist, kann man nur glauben oder nicht glauben. Gläubige wie Ungläubige sind, historisch betrachtet, gleichermassen im Recht, weil sich der Glaube als eine feste Zuversicht und als ein unbedingtes Vertrauen überhaupt nicht auf evidente Tatsachen und Geschehnisse zurückführen und aus ihnen begründen lässt. Die Geschehnisse der Geschichte können von sich aus nie entscheiden was wahr oder falsch, was glaubwürdig oder unglaubwürdig ist. Das moderne historische Bewusstsein, welches nicht nur ein neutrales Bewusstsein von der Geschichte ist, sondern unsere Ansicht von ihr und demgemäss auch unser geschichtliches Handeln bestimmt, möchte an die Geschichte als solche glauben. Es verlässt sich, leichtsinnigerweise, darauf, dass die Geschichte schon selber jeweils eine Wahrheit an den Tag bringt, ohne zu fragen, ob es denn überhaupt einen Sinn hat von einer „geschichtlichen Wahrheit“ oder einem „Wahrheitsgeschehen“ zu sprechen, als könnte man sich jemals auf das verlassen, was die Geschichte einer bestimmten Zeit abwechselnd ans Licht bringt und verdeckt. Das moderne historische Bewusstsein hat keinen Masstab an dem es bemessen oder auch nur fragen könnte, welche historische Religion oder Philosophie ihrem Anspruch auf Wahrheit Genüge tut. Diese moderne Einschätzung der Geschichte, wonach sie schon selber die massgebende, umfassende und absolute Wirklichkeit ist, hat im „Historismus“ ²⁾ zu einer Überschätzung der Geschichte geführt, aus der es keinen historischen, sondern nur einen philosophischen oder theologischen Ausweg gibt.

Das historische Bewusstsein kann nicht der Masstab für ein angemessenes Verständnis der Religionen sein, weil deren Bedeutung gerade darin besteht, dass sie die geschichtliche Welt überschreiten und sie in ihrer Bedeutung herabsetzen. *Religionsgeschichte* betrifft nicht das religiöse Wesen der Religion. Wir wissen zwar historisch zumeist nur von solchen Religionen, die weltgeschichtliche Folgen hatten und in irgend einem Ausmass erfolgreich waren, aber der Sinn und die

2) Vgl. vom Verfasser „Storia e Storicismo“, *Rivista di Filosofia*, April 1954 und „Scepsi e Fede nella storia universale“, *Archivio di Filosofia*, 2/1954.

Macht von Religionen lässt sich nicht, wie die Gewalt von weltgeschichtlichen Ereignissen, nach dem profanen Masstab von Erfolg und Misserfolg beurteilen. Die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens steht weder, noch fällt sie, mit der erfolgreichen Ausbreitung des persönlichen Glaubens zu einer weltgeschichtlichen Religion. Der Glaube der ersten Christen an Christus und dessen Verkündigung wäre nie weltgeschichtlich geworden, wenn sie ihre Zuversicht davon abhängig gemacht hätten, dass ihr Glaube als staatlich anerkannte Religion und als kirchliche Institution in der Welt sichtbar herrschen werde. „So far from history shaking itself free from religion, religion rather seeks to shake itself free from history.... The Church has been well aware of this. Its conception of history has been but a by-product when compared with its insistence upon the ever present relation of man with the unseen world, just as his reflections upon history were but an offshoot of St Augustine's tremendous sense of the presence of God." 3)

Aber auch die sogenannte Weltgeschichte ist nicht die *Welt* als Geschichte, sondern nur unsere menschengeschichtliche Welt. Der die Welt mit der Geschichte vereinigende Ausdruck „Weltgeschichte“ ist neuzeitlicher Herkunft und selber schon das Ergebnis eines die Welt historisierenden Denkens. Es gibt im strengen und wörtlichen Sinn keine Welt-Geschichte, denn weltumspannend oder universal ist nur das physische Universum, aber nicht unsere geschichtliche Welt. Die uns bekannte Welt- und Religionsgeschichte von einigen tausend Jahren ist zeitlich und räumlich etwas Verschwindendes im Ganzen des von Natur aus bestehenden Universums und nur mit Bezug auf diese unsere beschränkte und verschwindende „Weltgeschichte“ lässt sich auch die Frage nach deren Sinn und Unsinn überhaupt sinnvoll stellen.

Geschichte (*histoire*, *history*, *storia*) oder Historie meint ursprünglich im Griechischen keinen bestimmten Bereich und noch weniger die ganze Welt als Geschichte. Sie bezeichnet kein singulares Substantiv, sondern ein verbales *historein*, d.h. ein Erkunden und Berichten, das sich ebenso auf natürliche wie auf geschichtlich-politische Ereignisse beziehen kann, überhaupt auf alles, was erkundbar und wissbar ist. Die Geschichte der menschlichen Kultur und Barbarei, des Aufgangs

3) F. M. POWICKE, *History, Freedom and Religion* 1940, 55.

und Niedergangs politischer Reiche, wird von den klassischen Historikern innerhalb des sie umfassenden Wirkens der *physis* und im Blick auf die Natur des Menschen gesehen und ist selbst ein natürliches Geschehen, ein sich wiederholendes Entstehen und Vergehen. Die *historiae* der antiken Historiker berichten Geschichten (im Plural), sie deuten aber keine einheitliche Weltgeschichte im Sinne von Bossuet und Hegel, Comte und Marx, Spengler und Toynbee. Der *mundus* und das *saeculum* der christlichen Geschichtstheologie ist ebenfalls keine selbständige Weltgeschichte, sondern nur der profane Widerpart eines unsichtbaren und unscheinbaren Heilsgeschehens. Aber auch der *mondo civile* von Vico's „Neuer Wissenschaft“ ist noch antik und christlich gedacht, als die öffentliche Welt der *civitas*, auf Grund der gemeinschaftlichen Natur der Menschen und im Hinblick auf eine Theologie der Vorsehung. Es fehlt den vormodernen Autoren unser Wort „Geschichte“ (als singulares Substantiv), weil ihnen die damit gemeinte Sache fremd ist. Weder die griechische Philosophie noch die christliche Theologie haben die Geschichte so überschätzt wie wir, die wir alle noch in irgendeinem Ausmass Hegelianer sind. Für die griechischen Historiker war Geschichte politische Historie und als solche in der menschlichen Natur begründet, während die griechischen Philosophen überhaupt keine Philosophie der Geschichte entwickelten, sondern sich nur für das interessierten, was „immer“ so ist, wie es ist. Für den christlichen Glauben ist die Geschichte keine Welt- und Religionsgeschichte, sondern ein Reich der Sünde und des Todes und deshalb erlösungsbedürftig. Was mit der ersten Ankunft von Jesus Christus beginnt, ist keine neue Epoche der Geschichte — eine sogenannte christliche Geschichte — sondern der Beginn eines Endes. Der hoffnungsvolle Glaube an Christus befreit von den hoffnungslosen Geschichten der falsche Erwartungen hegenden Welt. Der Glaube an die absolute Bedeutung der Geschichte als solcher ist das Ergebnis der Emanzipation des modernen historischen Bewusstseins von seiner Begrenzung durch die klassische Kosmologie und die christliche Theologie. In der antiken und christlichen Welt war die Erfahrung der Geschichte noch gebunden, geordnet und begrenzt: in der Antike durch die Ordnung und den Logos des physischen Kosmos, kosmologisch; im christlichen Mittelalter durch den Schöpfungsglauben und den Willen Gottes, theologisch. Der Glaube an die Geschichte als solche ist erst durch die Auflösung dieser beiden vormodernen Über-

zeugungen zur Herrschaft gekommen und zur „letzten Religion der Gebildeten“ (B. Croce) geworden. Die moderne Überschätzung der Geschichte zur „Weltgeschichte“ ist das Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie des Altertums und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, die beide der Geschichte einen Umriss gaben und einen nichtgeschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses.

Ineins mit der Beschränkung der Weltgeschichte auf unsere geschichtliche Welt ist auch die Frage nach dem *Sinn* der Geschichte selber schon eine historisch bedingte Fragestellung. Sie ist spezifisch jüdisch und christlich bedingt. Sie zehrt von der Verwandlung des alt- und neutestamentlichen Glaubens an ein zielvolles Heilsgeschehen, überhaupt von der Voraussetzung, dass die Geschichte auf etwas abzielt und darin ihren Sinn erfüllt. Das Ziel, und damit der Sinn, war ursprünglich im Glauben an den vorsehenden Willen Gottes begründet und hat sich, seit der Ablösung der älteren Geschichtstheologien durch die neueren Geschichtsphilosophien, im planenden Willen des Geschichte schaffenden Menschen verweltlicht. Die christliche Zuversicht ist dem modernen Geschichtsdenken abhanden gekommen, aber die Sicht auf die Zukunft als solche ist herrschend geblieben. Sie durchdringt alles europäische Denken und alle Sorge um unsere Geschichte, um ihr Wozu und Wohin. Zugleich mit dem Horizont der Zukunft ist die Frage nach dem Sinn als Wozu geblieben. Ohne einen, sei es göttlichen oder menschlichen Willen, und ohne eine, sei es göttliche oder menschliche Voraussicht, gibt es kein Worum-willen und also auch keinen Sinn in der Bedeutung eines Wozu oder Zwecks, als *telos* und *finis*, die beide zusammen ein *eschaton* sind. Die Möglichkeit der Geschichtsphilosophie und ihrer Frage nach dem Sinn ist somit letzten Endes eschatologisch und theologisch bedingt.

Weder die klassische Antike noch der Orient haben diese uns so ausschliesslich bewegende Frage nach dem Sinn der Weltgeschichte gestellt. Das östliche Denken kennt nicht den uns geläufigen Gegensatz von Natur und Geschichte. Der altorientalische Herrscher herrscht, weil er ein „Sohn des Himmels“ ist und er ist ein guter Herrscher, wenn er den kosmischen Gesetzen des Himmels folgt. Die Weisheit des Ostens hat es vermieden, Welt und Geschichte zusammen zu denken. Im Vergleich mit dieser uralten Weisheit des Ostens ist das geschichtliche Bewusstsein in Amerika und Russland nur eine extreme

Konsequenz neuzeitlichen Europäertums. Was man dort letzten Endes will, ist die Erfüllung eines geschichtlichen Ziels. Die herrschenden geschichtsphilosophischen Konzeptionen in Europa, Amerika und Russland sind sich einig im Willen zu einem sinnerfüllenden Ziel. Erreichbar sind Ziele durch Fortschritt, sei es zur Vollendung des sich begreifenden Geistes (Hegel), sei es zur wissenschaftlichen Positivität (Comte), sei es zur klassenlosen Gesellschaft (Marx), sei es als bewusstes Wollen zum Ende (Spengler), oder schliesslich als Fortschritt zu einer universalen Religion als dem schöpferischen Ausweg aus einer untergehenden Zivilisation (Toynbee). Sie alle wollen ein Ziel und sind dadurch fortschrittlich auf die Erfüllung eines Sinnes hin orientiert.

Man könnte nun meinen fernöstliches Denken sei zwar dem Westen fremd und mit Hegel behaupten, dass der Osten noch nicht gewusst habe, was Geist, Freiheit und Wille sind, denn das beginne erst mit dem Griechentum, um sich im Christentum zu vollenden. Aber auch das griechische Denken steht unserem geschichtlichen Bewusstsein nicht näher. Die griechische Philosophie hat in keiner ihrer Gestalten die Geschichte zielvoll und sinnvoll als sich in der Zukunft erfüllend gedacht. Kein griechischer Philosoph hat eine Philosophie der Geschichte erdacht. Aristoteles, der über alles nachgedacht hat — über Tiere und Pflanzen, Erde und Himmel, Politik und Ethik, Metaphysik und Poetik — hat nicht eine einzige Schrift der Geschichte gewidmet, obwohl er der Lehrer und Freund Alexanders des Grossen war. Es wäre absurd zu denken, dass Aristoteles in Alexander dem Grossen, so wie Hegel in Napoleon, den „Weltgeist“, den Logos der physischen Welt, hätte sehen können. Die Griechen fragten vor allem nach dem Logos des physischen Kosmos aber nicht, wie Juden und Christen, nach dem Herrn des Heilsgeschehens. Sie waren tief beeindruckt von der sichtbaren Ordnung und Schönheit der Welt und das natürliche Weltgesetz von Entstehen und Vergehen bestimmt auch ihre Anschauung von der geschichtlichen Welt. Das Immer-so-Seiende und Beständige, wie es jahraus und jahrein im Umlauf (Re-volution) der Himmelskörper erscheint, hatte für griechische Sinne eine tiefere Wahrheit und ein höheres Interesse als eine radikale geschichtliche Veränderung.

Desgleichen, obschon aus ganz anderen Motiven, war auch das Judentum und das ursprüngliche Christentum, deren Schöpfungs-

glaube die heidnischen Kosmogonien durchbrach, nicht um die Geschichte der Welt besorgt, sondern um das Kommen des Reiches Gottes. Dieser ursprüngliche Glaube hat sich von Augustin bis zu Hegel und von Joachim von Floris bis zu Schelling geschichtsphilosophisch verweltlicht. Die auffälligste und wirksamste Gestalt seiner Säkularisierung ist der moderne Fortschrittsglaube, der aber seinerseits dem christlichen Glauben an eine fortschreitende Erfüllung des Alten Testaments in einem Neuen entspringt. Mit der Erschütterung dieses weltlichen Glaubens an eine fortschreitend fortschrittliche Weltgeschichte ist das Verhältnis von Christentum und Geschichte erneut zum Problem geworden. Daher die verschiedenen Bemühungen um eine Klarstellung der Beziehung von „Faith and History“ (R. Niebuhr), von „Christianity and History“ (H. Butterfield), von „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (K. Löwith) von Seiten christlicher Theologen, Historiker und Philosophen.

Dass der christliche Glaube mit einem Glauben an die Welt der Geschichte unvereinbar ist, mag ein kurzer Überblick gläubiger Betrachtungsweisen zeigen. Das Alte Testament ist von dem Gegensatz beherrscht zwischen dem auserwählten Volk Gottes und der übrigen geschichtlichen Welt. Gott handelt zwar in der wirklichen, politischen Geschichte dieses besonderen Volkes, aber so, dass ihm gerade seine offensichtlichen politischen Katastrophen und Leiden in paradoxer Weise Gottes verborgenes Handeln zeigen. Das Neue Testament ist beherrscht von dem Gegensatz zwischen dem Reich Gottes und der selbstgerechten Welt. Jesu einziger Hinweis auf seine weltgeschichtliche Umwelt trennt, was dem Cäsar und was Gott zukommt. Paulus entwickelt eine fragmentarische Theologie der Geschichte, indem er die Heidenchristen als die providentiellen Nachfolger der unbekehrten Juden deutet, aber dieser Fortgang von den unbekehrten Juden zu den bekehrten Heiden betrifft kein fortschreitendes Weltgeschehen, sondern den göttlichen Heilsplan. Augustin entwickelt eine ausführliche Theologie der Geschichte, die sich vom Osten zum Westen bewegt und in Christus zum Abschluss kommt. Das Gottesreich und das irdische Weltgeschehen begegnen sich zwar manchmal, sie sind aber im Prinzip wie Glaube und Unglaube oder wie Wahrheit und Wahn geschieden. Der Gründer der Weltgeschichte ist in Augustins Darstellung der Brudermörder Kain, ein Insasse dieser Welt und ein Städtebauer, während Abel ein Pilger ist. Und solange die Nachkommen Abels mit

denen von Kain zusammenzuleben haben, d.h. solange der Christ in der Welt lebt, ohne von ihr zu sein, unterscheiden sie sich wie reines Öl von schmutzigem Ölschaum. In diesem Bilde erläutert Augustin in einer Predigt ⁴⁾ den Unterschied, wie sich Pilger und Insassen, Christen und Nichtchristen, Gläubige und Ungläubige zum selben Weltgeschehen verhalten. Thomas handelt überhaupt nicht von der Weltgeschichte als einem fortschreitenden Geschehen, sondern, wie die ganze klassische Philosophie handelt er stattdessen von der gerechten Ordnung des Gemeinwesens. Luther vergleicht die Weltgeschichte mit einem Turnier, in dem bald dieser und bald jener obenauf sitzt oder am Boden liegt. Die Menschen sind nur Gottes „Larven und Mummereien“ in diesem Auf und Ab der menschlichen Ohnmacht. Es ist nicht Sache des Glaubens, hinter die Bühne schauen zu wollen, um herauszubekommen, was diesen zeitweiligen Aufgang und Niedergang aller Reiche veranlasst. Sehr aufschlussreich ist diesbezüglich ein Brief von Luther an Melanchthon, der auf dem Augsburger Reichstag vor Kaiser und Ständen die Sache der Reformation, also des Glaubens, vertrat, und der über die geschichtliche Verantwortung der Konsequenzen seiner Entscheidung tief beunruhigt war. Luther schreibt ihm: „Das Ende und der Ausgang der Sache zermartert Euch, weil Ihr es nicht begreifen könnt. Aber wenn Ihr es begreifen könntet, so wollte ich an dieser Sache nicht teilhaben und noch viel weniger ihr Haupt sein. Gott hat sie unter einen Gesichtspunkt gestellt, den Ihr in Eurer Rhetorica nicht findet, auch nicht in Eurer Philosophia, und der heisst Glaube, unter dem alle Dinge stehen, die unsichtbar sind und nicht scheinen. Wer sie will sichtbar, augenscheinlich begreiflich machen, wie Ihr tut, der hat zum Lohn Herzeleid“. Mit anderen Worten: die Sache des Glaubens lässt sich auch weltgeschichtlich nicht anders vertreten, als rein auf Grund des Glaubens und also abgesehen von all den unausdenkbaren historischen Konsequenzen, die ja im Falle der Reformation schlimm genug waren. Pascals *Pensées* enthalten einen einzigen Satz über Geschichte. Er lautet: „Die Geschichte der Kirche sollte richtiger die Geschichte der Wahrheit genannt werden“, so selbstverständlich war es noch für Pascal, dass das einzig wahre Geschehen das von der Kirche verkündete Heilsgeschehen ist. Kierkegaards Werk ist eine einzige Polemik gegen Hegels Ineinssetzung des Christentums mit der Weltgeschichte und gegen die Nivellierung des christlichen Glaubens zu einer weltgeschichtlich verbreit-

4) *Serm.*, ed. DENIS XXIV, II.

teten Religion. Schliesslich noch eine Stelle aus Karl Barths Dogmatik: „Die Heilsgeschichte ist nicht nur *eine* Geschichte und so etwas wie ein roter Faden im Geflecht der übrigen Geschichten, sondern die einzige eigentliche Geschichte, in der alle andern beschlossen sind, sofern sich nämlich die Heilsgeschichte in dieser zeichenhaft illustriert”.

Alle diese christlichen Denker aus dem 1., 4., 13., 17., 19. und 20. Jahrhundert kannten natürlich die Weltgeschichte und ihre Katastrophen so gut wie wir, es ist aber keinem eingefallen, das Heilsgeschehen, an welches sie glaubten, in der sichtbaren Weltgeschichte positiv auslegen zu wollen. Wäre es möglich, das Heilsgeschehen als Weltgeschichte oder auch nur in ihr auszulegen, so würde das gleichkommen der Abschaffung des Unterschieds von göttlichem und menschlichem Willen. Und da ferner das Heilsgeschehen zuerst und zuletzt überhaupt keine weltgeschichtlichen Reiche und Völker betrifft, sondern das Heil einer jeden einzelnen Seele, so ist nicht einzusehen, warum das Christentum nicht positiv indifferent sein könnte gegenüber weltgeschichtlichen Differenzen, selbst gegenüber dem Unterschied von Kultur und Barbarei. Beide offenbaren unter verschiedenen Bedingungen doch dieselbe Natur des Menschen, der am Anfang der Geschichte nicht weniger Mensch war als er es am Ende sein wird. Der Unterschied zwischen Barbarei und Kultur ist nur, dass die günstigeren Bedingungen eines gesetzlich geordneten Zustandes den Menschen besser zu machen scheinen als er im Grunde ist. Auch ein Atombombenkrieg kann an diesem Wesen des Menschen nichts ändern und angenommen wir brächten es wirklich so weit, die Erde unbewohnbar zu machen, so würde auch dies nur das von den Naturwissenschaften vorgesehene natürliche Ende ihrer Bewohnbarkeit beschleunigen. Und nichts steht dem Gedanken entgegen, dass es im Sinn der Vorsehung sein könnte, die Menschen selbst ein solches Gericht über sich selber herbeiführen zu lassen ⁵⁾. Es ist in dieser Hinsicht nichts aufschlussreicher als die Geschichte von der Sintflut: als Gott sah, dass der Menschen Bosheit überhand nahm, gereute es ihn, die Menschen geschaffen zu haben und er beschloss, sie allesamt zu vertilgen, bis auf einen einzigen Gottesfürchtigen, Noah und dessen Familie. Was kann diese Geschichte anderes lehren, als dass die Nachfolge im Glauben ausser jedem Verhältnis ist zum Fortgang der Weltgeschichte?

5) Siehe H. BUTTERFIELD, *Christianity and History*, 31 u. 66.

THE HISTORICAL ELEMENT IN PRIMITIVE CHRISTIANITY

BY

S. G. F. BRANDON

Manchester

That an article from the pen of so eminent a scholar as Professor O. Cullmann on the so-called 'Entmythologisierung' thesis of Rudolf Bultmann should appear in the second number of *Numen* clearly attests the significance of that thesis in the field of 'Religionsgeschichte'. In his article Dr. Cullmann acutely analysed the premisses unconsciously assumed in Bultmann's thesis and exposed the logic implicit therein; but it may fairly be submitted that he failed to make clear an equally important (if not the more important) aspect of its significance, namely, its witness to the increasing embarrassment felt by Christian thinkers about the assumed historicity of their faith.

Such a suggestion of embarrassment in this connection may possibly cause surprise and provoke an instant denial that such a situation exists in any significant academic circle. However, patient consideration of the sequence of Bultmann's own work, of the interest which it has generally stirred, and of its relationship to the earlier Barthian movement will surely serve to indicate that the historical character of Christianity, which was once proclaimed apologetically as the greatest argument for the validity of that faith, has gradually been found to be a source of great perplexity, if not of weakness. Briefly, this change of evaluation has been due to the growing realisation of the consequences of accepting the claim that, if Christianity derives its authority from certain events which took place at a specific place and time, then that claim must be investigated by the accepted technique of historical research and assessed by the most austere standards of historical judgement. For many decades, under the aegis of the liberal tradition of scholarship, this task was undertaken with fervent conviction, and great was the knowledge amassed by such methods of

research about Primitive Christianity. But in time this process of investigation into Christian Origins has gradually revealed itself to be a journey ever deeper into a morass of conjecture about the imponderables which lie behind or beyond the extant literary documents. The methods employed have not been wrong, but they have led ultimately to the recognition that in studying the relevant New Testament writings an *impasse* is inevitably reached when it has to be acknowledged that we can only know the historical Jesus through the interpretations of other minds, which were removed some three or four times from the original experience¹). Now, while the acceptance of such a *ne plus ultra* could be made dispassionately in a matter of purely academic interest, such a situation is found intolerable when the subject under investigation is for many a divine revelation of the destiny of Man *vis-à-vis* his Creator. Hence the attempts to find some ground other than that of historical data on which to base the authentication of Christian soteriology: hence the truly vehement repudiation of the desire, in Bultmann's words, "den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen."²)

In seeking to expose the unsoundness of the 'Entmythologisierung' thesis, Professor Cullmann emphasises the essentiality of what he calls the 'élément historique' to Christianity, and in one sentence he concisely summarises his conclusions about this factor in Christianity to which he has devoted a valuable book: "En effet, dans le christianisme cet élément est plus important encore que dans le judaïsme, parce que les chrétiens partent de cette idée que les temps sont accomplis, que le temps a déjà atteint, dans la mort de Jésus-Christ, son point central, qui le divise de façon décisive en deux parties, l'ère ancienne et l'ère nouvelle"³) But this statement, true though it is in what it actually says, is inadequate as a definition of the historical element in Christianity because it neglects other phenomena which are obviously rele-

1) See the present writer's article entitled "The Logic of New Testament Criticism", in *The Hibbert Journal*, 47/1948-49.

2) In *Kerygma und Mythos*, ed. H. W. BARTSCH (Hamburg, 1948), p. 50.

3) "Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament", in *Numen*, 1/1954, 128. See also his statement in *Christus und die Zeit* (Zürich, 1946), 17: "Das kommt daher, dass die christliche absolute Norm selbst auch Geschichte ist und nicht wie die philosophische eine transzendente, jenseits aller Geschichte liegende Gegebenheit. Die urchristliche Norm besteht, wie wir gesehen haben, nicht nur in einer einzelnen geschichtlichen Tatsache, sondern in einem zeitlich verbundenen Geschichtsverlauf besonderer Art: der biblischen Geschichte."

vant in this connection and fails to take account of the fact of the fortuitous origin of what is now recognised as the historical character of orthodox Christianity. Accordingly, both in the light of Cullmann's own valuable contribution to the subject and in that of the significance of the 'Entmythologisierung' movement, it would seem well to explore still further the issues involved.

It is unfortunate that among writers on this subject there has been considerable laxity in the use of terms. Such expressions, with their equivalents in the main European languages, as 'Christianity is a historical religion', 'the historical character of Christianity', 'the historical element in Christianity' are often employed without qualification to denote a number of different things, of which the only common factor is the generic term 'historical' ⁴). Thus any one of these expressions may be used to describe the fact (i) that Christianity as a religious movement derived from certain events which occurred in Palestine during the first century of the present era (ii) that Christians ever instinctively refer back to the historical origins of their faith for authority in faith and practice (iii) that Christian soteriology is essentially based upon a peculiar interpretation of History as the revelation of divine Providence which had its focal point in the life and death of Jesus of Nazareth (iv) that the chief moments in Christian ritual practice, e.g. in the Eucharist and Baptism, refer back either by way of re-presentation or commemoration to some specific incident in the recorded life of the historical Jesus.

These four different aspects of Christian thought and action in which some form of historical concern finds expression represent such a variety of causes and consequences that it is wholly misleading to group them together as commonly testifying to what is called 'the

4) C. C. J. WEBB in his Lewis Fry Lectures of 1934 (*The Historical Element in Religion*, London, 1935) defined the 'historical element in religion' as "primarily a sense of continuity with the past of the religious community of which a man finds or makes himself a member, and through which, at any rate for the most part, his religious experience is mediated." (p. 27, see pp. 25, 94). Cf. G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son Essence et ses Manifestations* (Paris, 1948), 547-8; N. BERDYAEV, *The Meaning of History* (London, 1936), 108-115; H. BUTTERFIELD, *Christianity and History* (London, 1949), 113-129; C. H. DODD, *History and the Gospel* (London, 1941), 11-38; H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament* (Göttingen, 1938), 5-9; S. G. F. BRANDON, 'The Historical Element in Christianity', *The Modern Churchman*, 38/1948

historical character of Christianity', which renders it unique among the other religions of mankind. Accordingly, in the interests of clarity some useful service may be performed by considering briefly each of these aspects in turn in order to note in what sense each may embody or not some element having historical significance.

The first of these aspects as enumerated above need detain us little. If Christianity be regarded as a historical religion, because it derived from certain events which occurred, or which were alleged to have occurred, at a specific place and time, then it would share this character with a number of other religions, of which Buddhism and Zoroastrianism, Judaism and Islam are the most notable examples.

The second aspect as set forth above will be more conveniently treated after we have examined the implications of the third, since the establishment of the classic pattern of Christian soteriology necessitated an abiding reference back to the historical origins of the faith.

If we may presume, without further discussion, to take what are generally recognised as the genuine epistles of Paul and the Markan Gospel as constituting the earliest Christian writings, we may proceed to note that the authors of these documents differ markedly from each other in their concern with the events of the life of the historical Jesus. And this difference is not to be explained by the fact that Paul's writings are documents dealing with *ad hoc* situations among his converts, while the Gospel of Mark is a formal narrative of the career of Jesus, because Paul in his letters is profoundly concerned in certain instances with the soteriological significance of Jesus. Accordingly, when it is found that, whereas the Markan Gospel evinces a most lively interest in the historical setting of the Crucifixion, Paul lifts the event completely out of its contemporary context and treats it as a supernatural happening, preordained by God and accomplished, unwittingly, by the daemonic rulers of the present world-order⁵), cause is given for enquiry into the reasons for this notable difference, which seems to imply that at a very early stage in the life of the Church there already existed a significant diversity in the evaluation of the historicity of that most fundamental of all events, namely, the Crucifixion.

The documents which we have chosen for comparison here are,

5) I Cor. ii. 6-10.

however, separated from each other in date of production by some two decades. A comparison involving this temporal difference is unavoidable, since we possess no known Christian writing of an intervening date: the fact is unfortunate, because, as we shall see, the Markan Gospel in this connection sets its own peculiar problem, since in all probability it was composed in the years immediately following the destruction of Jerusalem in A.D. 70⁶). However, the difference in evaluation which we have noted is not to be explained simply in terms of this disparity of date, for there is reason for thinking that the difference existed during Paul's own lifetime.

Evidence of this situation appears to be forthcoming in certain statements of Paul, of which the significance has been curiously disregarded by New Testament scholars. Thus in Gal. i. 6-9 we find him writing to his converts: 'I marvel that you are so quickly removing from him that called you in the grace of Christ unto a different gospel εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον); which is not another gospel (ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο); only there be some that trouble you, and would pervert the gospel of Christ. But though we, or an angel from heaven, should preach (unto you) any gospel other than that (παρ' ἃ) we preached unto you, let him be anathema'. Then in a similar strain he writes in admonition to his flock at Corinth: 7) "But I fear, lest by any means, as the serpent beguiled Eve in his craftiness, your minds should be corrupted from the simplicity and the purity that is towards Christ. For if he that cometh preacheth another Jesus (ἄλλον Ἰησοῦν), whom we did not preach, or if ye receive a different spirit (πνεῦμα ἕτερον), which ye did not receive, or a different gospel (εὐαγγέλιον ἕτερον), which ye did not accept, ye welcome it (καλῶς ἀνέχεσθε)". In these passages Paul clearly acknowledges the fact that there were current in the Church at that time two different interpretations of the person and mission of Jesus. The one of these interpretations was his own, which he claims that he had received directly from God and thus did not conform to any existing tradition (οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον)⁸). The source of the other interpretation is never explicitly stated by Paul, obviously for a very good reason from his

6) See the present writer's article entitled "The Markan Apocalypse", in *The Modern Churchman*, 44/1955, 315-323.

7) II Cor. xi. 3-4.

8) Gal. i. 11-12.

point of view, but it can be identified with tolerable certainty and the present writer has shown at length elsewhere ⁹⁾ that this 'other gospel' was no other than the doctrine of the original Christian community of Jerusalem, which numbered among itself the first apostles and eyewitnesses and was presided over by James, the Lord's brother.

The records of the Jerusalem Church, if they were ever committed to writing, must have been lost in the disaster which befell that Church when the Jewish metropolis was destroyed by the Roman armies in A.D. 70 ¹⁰⁾. In view of this loss we are wholly dependent for information about the teaching of the *Urgemeinde* on what may be gleaned from the references made to it by Paul and from what seems to be original Palestinian tradition preserved in the later Gospels, and on what may be inferred generally concerning the nature of this primitive Jewish Christianity from the Acts of the Apostles, the fragments of Hegesippus and the Clementine literature. This task of reconstruction is a long and tedious one, and, since it has been undertaken elsewhere by the present writer ¹¹⁾, it must suffice to summarise the conclusions here. They are that the original Jewish Christians were led, in their desire to demonstrate the Messianic character of their Master, to set forth with a considerable amount of circumstantial detail certain incidents of his career which were held to constitute evidence of that character. Consequently, the Jerusalem 'gospel' was an exposition of what Paul derisively describes as the Christ κατὰ σάρκα or what would be called in present-day terminology 'the historical Jesus'. It is to be noted too that this Jerusalem 'gospel' was not a soteriology in the usual theological sense of the word, because the Crucifixion was regarded as an unfortunate event, which was accomplished in ignorance by the Jews and their leaders: the obstacle which it necessarily constituted to the Messianic claims of Jesus was conveniently explained away by the invocation of prophetic adumbrations, the most dramatic of which was the Isaianic figure of the Suffering Servant of Yahweh, but, however, without developing the

9) *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1951), 54-8, 70-3, 126-153.

10) H. J. SCHOEPS' recent attempt (*Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, 381-456) to reconstruct a supposedly once existent Ebionite *Acta Apostolorum* is significant in this connection.

11) *Op. cit.*, 74-87

soteriological suggestion implicit therein, such as was to be done by others later.

Paul, coming to Christianity by some other way than that of conversion through the presentation of the Jerusalem gospel, believed himself to be the recipient of a new revelation from God of his Son for the express purpose of presenting him to the non-Jewish world (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν) ¹²). The content of this revelation, which constituted Paul's 'gospel', must be briefly summarised here. To Paul, before his conversion, the proclamation of a Crucified Messiah (χριστὸν ἐσταυρωμένον) had evidently been the supreme *skandalon* of the new faith; consequently, when he became convinced that the crucified Jesus was indeed still a living reality, he was obliged to find some adequate explanation of the Crucifixion. He found it, as we have already noted, by lifting the event completely out of its historical setting and by exhibiting it as the supreme moment in the eternal purpose of God, designed to effect the salvation of mankind from the bondage in which its members were held by the daemonic rulers of the present aeon. Accordingly for Paul the divine saviour was a pre-existent being whose destiny transcended time and space; this supernatural figure he did indeed identify with the historical Jesus, but for him this episode κατὰ σάρκα in the divine career was dwarfed into insignificance by virtue of the true and proper nature which was resumed and made even more glorious after the triumph of the Resurrection. This distinction, moreover, was surely further motivated by Paul's need to meet the challenge to his authority as an apostle which came from those Jerusalem Christians who asserted the superiority of their knowledge of Jesus κατὰ σάρκα; against such claims his only line of *apologia* was to exalt the knowledge of the spiritually apprehended transcendent Kyrios. Hence Paul became the protagonist of an interpretation of Christianity which had little interest in the career of the historical Jesus, and his interpretation differed from that of the *Urgemeinde* of Jerusalem not only in this important respect, but by virtue of its being a soteriology of universal validity¹³).

Another side of Paul's doctrine is of high significance here. Although

¹²) Gal. i. 15 sq.

¹³) Cf. *Fall of Jerusalem*, 54-73.

the logic of his soteriology did in effect negate the claims of Israel to a special status with God, Paul both by instinct and conscious desire sought to remain an orthodox Jew. Hence he found himself faced by a dilemma of peculiar seriousness as it became increasingly apparent that the Jewish people, as a whole, was rejecting the Gospel and thereby the divinely ordained means of salvation which it proclaims. And so we find him in the Epistle to the Romans ¹⁴) wrestling with the problem embodied in the question: 'Did God cast off his people?'. He found a solution, at least for himself, in the old prophetic idea of a Godly Remnant (ἡ ἐκλογὴ) and by identifying the Church with the True Israel. By this piece of specious reasoning, designed to cope with an awkward personal situation, Paul initiated a line of thought which was destined to be developed zealously by later thinkers into a philosophy of History which has powerfully affected the *Weltanschauung* of the Western peoples who came in time to accept Christianity ¹⁵). Briefly it meant that the Church was enabled thereby to lay claim to that majestic version of the past, which was set forth in Hebrew literature, as a revelation of the divine purpose which had found ultimate expression in the incarnation of Jesus Christ and in its own consequent creation as the ark of salvation and the *Civitas Dei* ¹⁶).

It appears then that within some three decades from the Crucifixion there was current in the Church two distinct and rival interpretations of the faith: that, emanating from the primitive community at Jerusalem, which undertook to demonstrate the Messiahship of Jesus of Nazareth, and to this end was accordingly characterised by concern with historical context, and that which owed its origin to the genius of Paul, being in form a soteriology of gnostic type, but which, through illogically seeking to preserve a connection with the Jewish antecedents, related its own transcendental *mythos* to the ancient Hebrew *Heilsgeschichte*. What would have been the ultimate fate of these rival interpretations, if left to struggle without external interference, is a matter for speculation, but their actual fate was decided by the over-

14) xi. 1 sq.

15) Cf. M. SIMON, *Verus Israel* (Paris, 1948), 100 sq.

16) See the present writer's *Time and Mankind* (London, 1951), 170-171, and his article entitled 'Modern Interpretation of History and their Challenge', in *The Modern Churchman*, 39/1949, 238-9.

throw of Jewish national life and the destruction of Jerusalem A.D. 70.

The effect of the events of A.D. 70 on the Christian Church has been discussed at length elsewhere by the present writer:¹⁷⁾ here it must suffice to state briefly the consequences for the subject with which we are immediately concerned.

The years immediately following A.D. 70 must have been a time of great perplexity for the Gentile Christians. Their great champion, Paul, had been ignominiously discredited by James, the leader of the Jerusalem Church, and for a few years they had been subjected to the unopposed propaganda of the Jerusalem 'gospel', but, before the new situation could be consolidated, disaster had fallen upon the *Urgemeinde* and it ceased henceforth to be an effective factor in the life of the Church. It would seem then that sometime in the decade following A.D. 70 a Christian of genius, possibly being a member of the community at Rome, undertook to set forth an account of the origins of the faith which would answer the doubts and questionings which were perplexing his fellow Christians. This account is the document which we now know as the Gospel of Mark. It is in effect an *apologia* designed to achieve two ends, namely, to show that the faith, although undeniably Jewish in place of origin, had no essential connection with Judaism, and to reconcile the tradition of the historical Jesus, which had been propagated by the Jerusalem Christians, with the concept of the transcendent Saviour of mankind as taught by Paul. The accomplishment of the design was a work of genius, and it set for all time the pattern of Christian belief in that the achievement of the divine plan for Man's salvation was set forth in terms of an apparent historical narrative of the career of Jesus of Nazareth¹⁸⁾.

We see then, if the argument has been sound, that what is called the historical element in primitive Christian soteriology was the product of the fortuitous synthetising of two originally rival interpretations of the faith which had derived from Jesus of Nazareth. And this surely is a fact of great significance and one that should not be neglected in any discussion of the apparent historicity of Christianity (or rather of its apparent concern with historical circumstance) as being something unique relative to the other religions of mankind. Similarly must be evaluated the origins of that peculiar teleological

¹⁷⁾ *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951).

¹⁸⁾ Cf. *op. cit.*, 185-205.

interpretation of the temporal process, stemming as it did from Paul's personal dilemma of reconciling his *mythos* of salvation with his instinctive acceptance of the tradition of his people's special election by God. In other words, it is found on closer investigation that both the preoccupation with the life and teaching of the historical Jesus and the origins of that *Weltanschauung* which saw in the coming of Jesus the focal point of the divine purpose, spanning the temporal series from the Creation to the Final Judgement, were mental dispositions generated within the Church in consequence of the complex of events which culminated in the destruction of Jerusalem in A.D. 70¹⁹).

We may return now to consider the other two forms of expression which permit of Christianity's being described as a historical religion. That which is constituted by the fact of the constant reference back to the origins of the faith for authority in faith and practice is a simple consequence of the peculiar form in which the *mythos* of salvation became invested after A.D. 70, as we have seen. Perhaps it should also be noted here that in all probability the early Christians, as Cullmann remarks²⁰), 'n'ont pas été capables de distinguer entre faits mythiques et faits historiques', and it would seem more than likely that, far from glorying in the fact that they were able to trace back the beginnings of their religion to events of recent memory, they were rather embarrassed about its novelty *vis-à-vis* the antiquity of the rival mystery-cults and so were led to grasp more eagerly the opportunity which Paul had afforded them of laying claim to the venerable tradition of Israel as set forth in the Old Testament²¹).

The mode of the historical aspect of Christianity which yet remains for our consideration is that which is manifest in the chief moments

19) Cf. the present writer's article entitled 'History's Challenge to Theology', in *The Hibbert Journal*, 50/1951-2.

20) In *Numen* 1/1954, 132.

21) It is possible that Tacitus intended to make a taunting allusion to the newness of Christianity in his famous account of the Neronian persecution when he wrote: "Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat." The reason which Josephus gives in the preface to his *Contra Apionem* for writing the tractate, namely, to combat those anti-semitic critics who alleged the comparative modernity of the Jewish nation, significantly attests the contemporary evaluation of antiquity.

of the ritual practice of the Church. Thus in the Eucharist there is both a liturgical commemoration and a re-presentation of the death of the historical Jesus²²), while Baptism was from Paul's time a ritual re-enactment of the death and resurrection of Christ in the person of each neophyte²³). But here there was in essence nothing unique in Christian thought and action, for the concept involved therein conformed to a pattern of religious phenomenology which had already then a very ancient ancestry. The present writer has sought to show at length elsewhere²⁴) that Man early on in his evolution became conscious of the transitoriness of things and sought by the only means of which he knew, namely, ritual magic, to preserve or re-create the efficacy of events which he believed to be beneficial. Hence from the days of Palaeolithic culture among the religions of mankind can be found numerous examples of what may be termed the 'Ritual Perpetuation of the Past'²⁵), one of the most dramatic of them being that of the ritual identification of the deceased with the saviour-god Osiris in the Osirian mortuary ritual²⁶). Accordingly, while the action of these sacraments is not a 'pure répétition ou réactualisation' of the event with which they are concerned, neither is it only a 'mémorial d'un événement passé et annonce d'un événement futur.'²⁷) rather is it an expression, well known in the phenomenology of religion, of the natural desire of the devotee to ensure to himself and the fellow-members of his cult the abiding efficacy of some past event of supreme

22) I Cor. xi. 23-36; Mk. xiv. 22-3; Lk. xxii. 19-20; Mt. xxvi. 26-8. Cf. E. O. JAMES, *Christian Myth and Ritual*, (London, 1937), 127-8; M. GOGUEL, *L'Eglise primitive*, (Paris, 1947), 375-391; M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, (Paris, 1949), 334-6; VAN DER LEEUW, *op. cit.*, 358-360, 411.

23) Rom. vi. 3-4; cf. Col. ii. 12. Cf. GOGUEL, *op. cit.*, 295-6, 320-4; Cf. GUIGNEBERT, *Le Christ* (Paris, 1943), 362-6; C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.* (Giessen, 1924), 103-5; ELIADE, *op. cit.*, 174-5.

24) *Time and Mankind (an historical and philosophical study of mankind's attitude to the phenomena of change)*, London, 1951.

25) On this definition see *op. cit.*, 19, 23, 177-8.

26) Cf. Pyramid Texts, 167, 1068, 2092 (in K. SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexten*, I, 92-3; II, 91, 510). Cf. G. THAUSING, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten* (Leipzig, 1943), 21, 107, 133; S. B. MERCER, *The Pyramid Texts* (London, 1952), vol. ii, 88-9; vol. iii, 929; J. VANDIER, *La Religion égyptienne* (Paris, 1949), 81-2.

27) Cf. H. CH. PUECH, "Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles", in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam, 1951), 49; CULLMANN in *Numen*, 1/1954, 129.

spiritual import. It is, moreover, consistent with what we have already noticed that, so far as our evidence goes, these instances of the 'Ritual Perpetuation of the Past' occur first in the writings of Paul, who was restive of the emphasis which was placed upon the tradition of the historical Jesus by the Jerusalem *Urgemeinde*. The soteriological interpretation of Baptism and the Eucharist, as set forth by Paul, in effect lifts the historical event of the death of Jesus completely out of its setting in time and space and confers upon it that transcendental significance which characterises the *Heilsergeignis* of the *mythoi* of the various mystery-cults ²⁸).

The historical element in primitive Christianity is, accordingly, seen as a factor in the constitution of the faith which is of a very complex character, and it may, therefore, only be rightly evaluated when proper account has been taken of its diverse origins. And it is perhaps helpful to reflect that History as a record of event 'wie es eigentlich gewesen' is an idea of very recent conception, and that to its influence are due the definition of Christianity as a 'historical religion' ²⁹), the apologetic exaltation of its supposed historicity, and the consequent reactions which have found expression in the movements initiated by Barth and Bultmann as the realisation has grown that such a line of interpretation was inevitably obscuring the spiritual meaning of the faith by the technicalities of research or negating its present relevance by demonstrating its relevance to the environment from which it took its origin. In conclusion it would seem, therefore, that in all this controversy we are seeing the tensions which must result when men seek to investigate by methods demanding dispassionate application and judgement the faith, in the truth of which they already believe on the evidence of other forms of experience.

28) „Ce qui est vrai pour le temps du culte chrétien vaut également pour tous les temps que connaissent la religion, le magie, le mythe et le légende. Un rituel ne se contente pas de répéter le rituel précédent (étant lui-même la répétition d'un archétype), il lui est en outre contigu et il le continue, périodiquement ou non", ELIADE, *op. cit.*, p. 335. Cf. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, 376-7, 379; M. OAKESHOTT, *Experience and its Modes* (Cambridge, 1933), 104-5.

29) "In short, Christianity seems, almost from the beginning, to have provided a new incentive for studying the past, but it provided no incentive whatever for studying the historical past. It is only in recent times that new and specifically historical interest has arisen in connexion with Christianity. And how great a revolution this has involved is known to those who have followed it in detail.", OAKESHOTT, *op. cit.*, 105.

LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE; LEUR IMPORTANCE POUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PAR

A. DUPONT-SOMMER

Paris

L'histoire, la merveilleuse histoire des „manuscrits de la mer Morte” commence en 1947: un Bédouin, par hasard, découvre dans le désert de Juda, non loin d'un champ de ruines appelé Khirbet Qoumrân, dans la falaise qui borde la côte nord-ouest de la mer Morte, une grotte renfermant un lot d'antiques manuscrits hébreux. Ces manuscrits, peu de temps après, sont acquis les uns par le métropolite syriaque du couvent Saint-Marc de Jérusalem, Mar Athanase Samuel, les autres par le regretté E. L. Sukenik, professeur à l'Université hébraïque. Dès 1948, le monde savant est saisi de l'affaire, et aussi le grand public.

I. LES PREMIERS ROULEAUX PUBLIÉS (1950, 1951)

Le lot acquis par le métropolite syriaque comportait quatre rouleaux. La publication s'en trouva confiée à l'Ecole américaine de Recherches orientales. Dès 1950, à New Haven, parut le tome I de *The Dead Sea Scrolls*. C'est la transcription, accompagnée de photographies, du texte intégral de deux des rouleaux: l'un est un manuscrit complet d'*Isaïe*, l'autre un *Commentaire d'Habacuc*. L'attention des biblistes se porta alors, tout naturellement, sur le premier rouleau, qui, vu son antiquité, intéresse au plus haut point l'histoire et la critique du texte canonique. Mais, tout en reconnaissant pleinement l'intérêt exceptionnel que présente un pareil document, il m'apparut immédiatement que le *Commentaire d'Habacuc*, cet ouvrage qui était resté totalement inconnu, constituait pour la connaissance du milieu juif aux environs du début de l'ère chrétienne une source historique d'une importance de premier ordre; le 26 mai 1950, dans

une communication présentée à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, je cherchai à le démontrer ¹).

Cet ouvrage, expliquai-je alors, fut rédigé vers le milieu du I^{er} siècle avant notre ère. La secte juive à laquelle appartenait son auteur, et que le texte appelle „la Nouvelle Alliance”, est à identifier proprement avec les fameux Esséniens, ces ascètes et mystiques juifs que Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, au I^{er} siècle de notre ère, ont décrits. Les divers rouleaux trouvés dans la grotte ne sont autres que les vestiges de la bibliothèque d'une communauté essénienne, qui se trouvait installée dans la région même et qui dut y rester jusqu'au temps de la grande Guerre Juive, en 66-70 de notre ère, — d'une communauté essénienne qu'il y a tout lieu d'identifier avec celle que Pline l'Ancien a décrite et qui résidait précisément „à l'occident du lac Asphaltite” (c'est-à-dire de la mer Morte), à quelque distance du rivage. Le „Maître de justice”, que le *Commentaire d'Habacuc* et aussi l'ouvrage dénommé *Ecrit de Damas* — un autre livre hébreu de même époque découvert dans une synagogue du Vieux-Caire il y a un demi-siècle — présentent, sans livrer son nom propre, comme le Prophète et le Législateur de la secte, voire même comme son Messie, ce „Maître de Justice” exerça son ministère probablement de la fin du II^e siècle jusque vers 63 avant J.-C., date à laquelle il fut mis à mort par un grand-prêtre de la dynastie asmonéenne. Enfin, la secte juive de l'Alliance, autrement dit la secte essénienne, telle que nous la font connaître les récentes trouvailles, montre avec le christianisme primitif — en son organisation, en ses rites, en ses croyances — de si remarquables affinités que le problème des origines chrétiennes s'éclaire désormais de lumières nouvelles.

C'était là un premier essai visant à situer dans l'histoire le plus largement possible les documents qui venaient d'être révélés. La discussion, bien vite, s'engagea, souvent vive et passionnée: ce fut, selon l'expression du professeur Rowley, „the battle of the Scrolls”. Les opinions les plus divergentes furent alors émises. Pour la date des

1) Voir *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1950, 196-199. Le texte intégral de cette communication a paru dans une plaquette intitulée: *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la mer Morte* (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950). Voir aussi *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* (Adrien-Maisonneuve, 1950), ouvrage traduit en anglais sous le titre: *The Dead Sea Scrolls. A preliminary Survey* (Oxford, Blackwell, 1952).

documents, par exemple, certains parlaient du III^e siècle avant J.-C., tandis que d'autres descendaient jusqu'à l'époque des Croisades : quinze siècles d'écart ! Ceci donne une idée de la difficulté des problèmes posés par les nouveaux documents et aussi du désarroi dans lequel la surprise et la gravité de certaines perspectives avaient plongé nombre de savants.

Mais, depuis 1950, bien des faits nouveaux se sont produits ; ils projettent sur les divers aspects de la discussion en cours des lumières souvent décisives, grâce auxquelles les divergences initiales se réduisent de plus en plus. Ce fut d'abord, au printemps de 1951 — un an après le *Commentaire d'Habacuc* —, la publication d'un troisième rouleau, celui que les éditeurs américains ont appelé „Manual of Discipline” : en réalité, la *Règle* même de la secte mystique juive d'où provient précisément l'ensemble des manuscrits découverts. Document inestimable qui nous introduit à l'intérieur même de cette confrérie, qui nous fait pénétrer dans le secret de la foi de ses adeptes, dans l'intimité de sa vie communautaire. C'est ce livre, en effet, qui servait officiellement de base pour la direction des communautés de l'ordre et pour la formation de ses nouveaux membres : une mine de renseignements, de témoignages directs et absolument sûrs, sur l'esprit de la secte, sur ses doctrines, sur ses constitutions, sur ses rites. Dès lors, le problème des rapports de la secte des rouleaux avec les Esséniens que Philon, Josèphe et Pline ont décrits pouvait être étudié à nouveau, sur une base plus étendue et d'une façon plus serrée. Pour ma part le 8 juin 1951, dans une seconde communication²⁾, je rapprochai méthodiquement des informations de Philon et de Josèphe les textes hébreux de la *Règle* ; et je terminai ainsi : „Les similitudes sont si frappantes qu'on ne peut guère ne pas conclure à la parenté la plus étroite ou mieux à l'identification, ni reconnaître dans l'ensemble l'information étonnamment précise et fidèle des notices de Philon et de Josèphe”. Aujourd'hui, on peut dire, je crois, que la thèse essénienne, avec des nuances diverses, a rallié sinon l'unanimité

2) Voir *Comptes rendus des séances de l'Académie...*, 1951, 189-199. Le texte intégral de cette communication a paru dans une plaquette intitulée : *Observations sur le Manuel de Discipline découvert près de la mer Morte* (Adrien-Maisonneuve, 1951). Voir aussi *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* (Adrien Maisonneuve, 1953), ouvrage traduit en anglais sous le titre : *The Jewish sect of Qumran and the Essenes* (Londres, Vallentine, Mitchell and Co., 1954).

de l'opinion scientifique, du moins une large majorité, réunissant des savants des tendances les plus diverses. C'est qu'aux arguments tirés de l'examen des textes eux-mêmes est venu s'ajouter le témoignage de l'archéologie.

II. LES FOUILLES DE KHIRBET QOUMRAN (1951, 1953, 1954, 1955).

Où donc, en effet, se trouvait installée la communauté juive qui avait caché jadis, dans la grotte, ses livres sacrés? Evidemment, non loin de cette grotte. Or, le Khirbet Qoumrân, ce champ de ruines que nous avons mentionné plus haut, est situé précisément un peu au sud de cette grotte, à mille mètres environ, sur une large terrasse marneuse dominant le ouadi Qoumrân, entre la falaise et la mer. Ce site avait été visité autrefois par quelques explorateurs, notamment en 1873 par l'orientaliste français Ch. Clermont-Ganneau: quelques murs délabrés, une citerne, des tessons de toute espèce parsemant le sol, et aussi un vaste cimetière, comptant environ onze cents tombes, — des tombes d'un type surprenant, ni juif ni musulman ni chrétien... Le savant français n'osa pas risquer une hypothèse sur la nature ni sur la date de ces curieux vestiges. Après lui, G. Dalman parla d'un fortin d'époque romaine; cette opinion devint courante: mais pourquoi auprès d'un fortin romain, un cimetière si vaste et si singulier? Les ruines de Khirbet Qoumrân ne seraient-elles pas précisément les vestiges de l'installation essénienne, et la nécropole voisine, le cimetière même de la communauté essénienne? Cette hypothèse, je la suggérai expressément dès le milieu de 1951³⁾. Pour la vérifier, des fouilles sur le site de Qoumrân, de toute évidence, s'imposaient.

Ces fouilles furent commencées en novembre-décembre 1951; puis une seconde campagne eut lieu au printemps de 1953, une troisième au printemps de 1954, une quatrième, enfin, en février et mars derniers. Dirigées par Monsieur Lankester Harding, directeur du Service jordanien des Antiquités, et par le R. P. de Vaux, directeur de l'Ecole archéologique française de Jérusalem, elles ont abouti à des résultats d'une importance considérable, qu'il me faut ici résumer.

Dès la première campagne, les spécimens de poterie recueillis dans les ruines, tout à fait semblables à ceux qu'on avait trouvés dans la

3) *Revue de Paris*, août 1951, 98.

grotte aux manuscrits, montrèrent qu'un lien existait vraisemblablement entre l'antique installation de Khirbet Qoumrân et les manuscrits découverts. Cette vraisemblance est devenue de plus en plus grande à mesure que les fouilles ont révélé l'ordonnance et le caractère des anciennes constructions.

Celles-ci, en effet, répondent aussi exactement et aussi pleinement que possible à toutes les exigences d'une communauté essénienne. On y trouve d'abord les diverses installations nécessaires à la vie matérielle d'une telle communauté: des silos et des magasins, un four de boulanger, une cuisine, une laverie, un atelier, des fours de potier... Mais on y a découvert aussi toutes les installations que requerrait sa vie liturgique et spirituelle: des citernes nombreuses, dont plusieurs durent servir de „baptistères" pour les bains rituels que les Esséniens prenaient chaque jour; — un vaste réfectoire, ou „cénacle", ainsi qu'un office, encore tout rempli de vaisselle de table, pour les repas quotidiens, de caractère sacré, auxquels participaient les confrères pleinement initiés; — de grandes salles, enfin, pour les réunions de la communauté, et notamment un „scriptorium", avec des encriers et des tables à écrire, pour les scribes de la secte qui, avec un soin religieux, recopiaient les manuscrits bibliques et les autres livres sacrés dont les Esséniens nourrissaient sans cesse leur esprit.

Les vestiges dégagés révèlent que les constructions étaient toutes destinées aux services communs; les confrères, semble-t-il, n'y logeaient pas. C'est dans des tentes ou des huttes, à proximité de ces constructions, ou bien dans les grottes de la falaise voisine, qu'ils se retiraient pour la nuit. Le couvent de Qoumrân était donc une espèce de „laure", s'étendant tout autour des bâtiments centraux et présentant un peu, avec ses tentes et ses huttes, l'aspect d'un campement.

Mais, sur la terrasse même, près des constructions, vers l'est, un large espace avait été réservé à la demeure des morts. Les fouilleurs ont ouvert une vingtaine de tombes: sous un petit tumulus de forme ovale, recouvert de galets, au fond d'un puits rectangulaire, dans un *loculus*, le corps repose sur le dos, la tête au sud; nulle offrande funéraire, nulle parure, nulle inscription. La simplicité de ces sépultures répond à l'idéal de pauvreté et d'humilité si cher à la secte essénienne, en même temps que le soin avec lequel sont enterrés et protégés les saints ossements manifeste sa foi en la résurrection des corps.

La date des constructions de Qoumrân se trouve déterminée, d'une

façon générale, par les nombreuses monnaies recueillies au cours des fouilles. Ces monnaies invitent à fixer le début de l'installation essénienne vers la fin du second siècle avant J.-C., et son terme en 68 de l'ère chrétienne. Qu'il me soit permis d'observer qu'une telle datation confirme exactement les dates que j'avais cru pouvoir proposer dès 1950, à l'aide des seuls manuscrits, tant pour le commencement du ministère du „Maître de justice” que pour la cachette des rouleaux, au moment où se dispersa la communauté.

III. LES NOUVELLES GROTTES AUX MANUSCRITS (1952, 1955).

Au reste, la grotte aux manuscrits trouvée en 1947 n'est pas le seul endroit où les Esséniens de Qoumrân abritèrent leurs livres sacrés, quand des circonstances tragiques, au cours de la grande Révolte juive, les obligèrent à quitter leur couvent. En 1952, plusieurs autres cachettes ont été découvertes: trois grottes, dans la falaise, plus ou moins voisines de celle de 1947, ainsi que deux chambres creusées dans la terrasse marneuse sur laquelle se trouvent les ruines dont nous avons parlé, ont livré des fragments très nombreux de livres ayant appartenu à la bibliothèque de la „laure” de Qoumrân. En outre, cette année même, au cours de la toute récente campagne, quatre autres chambres ont été dégagées dans la même terrasse marneuse: ce qui porte à dix le nombre total des dépôts qui sont maintenant retrouvés.

Dans les neuf nouvelles cachettes, aucun rouleau complet, ou à peu près complet, n'a été recueilli, comme ce fut le cas dans la grotte de 1947. Mais le butin, pour n'être composé que de fragments, dont certains sont assez étendus, mais dont d'autres sont minuscules, n'en présente pas moins une importance considérable. Ces fragments, en effet, détachés de manuscrits entiers — la plupart de ceux-ci sont sur cuir, mais quelques-uns sur papyrus — nous offrent comme un échantillonnage, infiniment précieux, de l'ensemble de l'antique bibliothèque de Qoumrân. La „grotte IV”, en particulier, a fourni un lot extrêmement riche; le nombre des manuscrits qui avaient été entassés dans cette cavité est estimé à plus de 300. L'inventaire exact et complet de toutes ces trouvailles n'a pas encore été établi. Mais d'ores et déjà on signale: des fragments de la plupart des livres de la Bible hébraïque canonique (parfois en 2, 3, ou 4 exemplaires, et

même davantage); des fragments hébreux et araméens de *Tobie*; des fragments bibliques en grec (la présence de ces vestiges d'une version grecque de la Bible dans la bibliothèque de Qoumrân est un fait très révélateur); des phylactères; des fragments de commentaires de plusieurs livres bibliques, du type du fameux *Commentaire d'Habacuc*; des restes d'ouvrages paraphrasant des livres bibliques; des fragments hébreux et araméens de plusieurs „pseudépigraphes” antérieurement connus: *Hénoch*, *Jubilés*, *Testament de Lévi*, et aussi d'apocalypses qui étaient restées ignorées, décrivant notamment la Jérusalem céleste; des fragments de plusieurs manuscrits du *Manuel de Discipline* et aussi de *l'Ecrit de Damas*; une page où sont réunis des „testimonia” bibliques relatifs au Messie; une autre, d'allure sapientielle, qui déroule une série de béatitudes; etc.

Il faudra, certes, beaucoup de temps pour publier et pour exploiter toutes ces merveilleuses richesses. Tous les documents découverts ou acquis après 1947 se trouvent rassemblés et conservés au Musée palestinien de Jérusalem (fondation Rockefeller); ils relèvent du Service des Antiquités de l'Etat jordanien. Leur édition a été confiée à une équipe internationale placée sous la direction du R. P. de Vaux. Huit ou neuf tomes sont prévus, qui seront publiés à Oxford (University Press), sous le titre général: *Discoveries in the Judaean desert*. La parution du tome I est imminente; on y trouvera les fragments divers provenant de la première grotte, notamment deux annexes du *Manuel de Discipline*.

Plusieurs tomes de cette publication seront consacrés, notons-le, à des trouvailles qui furent faites, en 1952, et ultérieurement, dans le désert de Juda, mais qui n'ont aucun lien direct avec les découvertes de Qoumrân. Nous ne saurions en parler ici. Rappelons seulement que ces autres trouvailles proviennent de trois sites différents: 1° le ouadi Murabba'at, à 20 kilomètres environ au sud de Qoumrân; 2° un site dont l'emplacement exact n'a pas encore été révélé (probablement au sud de Murabba'at); 3° le Khirbet Mird, non loin du couvent de Mâr Sâbâ. Les deux premiers sites ont livré notamment des fragments bibliques, des phylactères, et divers documents relatifs à la seconde Guerre juive, sous l'empereur Hadrien (132-135 après J.-C.); le plus remarquable de ces documents est une lettre adressée par le chef de la révolte, le fameux Simon bar Kokeba, à l'un de ses lieutenants. Quant au Khirbet Mird, on y a trouvé un nombre important

de fragments manuscrits se datant du Ve au VIIIe siècle de l'ère chrétienne et provenant d'un ancien couvent chrétien. Toutes ces trouvailles, répétons-le, si intéressantes qu'elles soient, sont sans rapport avec celles de la région de Qoumrân; elles concernent des époques et des milieux différents.

L'édition de tous ces textes, qui se fera progressivement, ne sera guère achevée avant cinq ou dix ans. Mais, en dehors même de ces huit ou neuf tomes si impatiemment attendus, les chercheurs qui, dans le monde entier, se sont consacrées à l'étude des „manuscrits de la mer Morte” ne manqueront pas de travail. En effet, le lot initial, celui des rouleaux découverts en 1947 dans la première grotte de Qoumrân, devra les occuper encore pendant longtemps. J'ai déjà parlé, en commençant, de trois de ces rouleaux: le livre d'*Isaïe*, le *Commentaire d'Habacuc* et le *Manuel de Discipline*, publiés à New Haven en 1950 et 1951. Le quatrième rouleau du lot qui avait été acquis par Mar Athanase Samuel est une *Apocalypse de Lamech*, en araméen, ouvrage antérieurement inconnu. La publication de ce document se trouva retardée par la difficulté que présentent l'ouverture et le développement du rouleau, dont les feuilles de cuir, desséchées, sont extrêmement fragiles. Le métropolite syriaque ayant repris l'an dernier les quatre rouleaux dont il était propriétaire, on pouvait être inquiet sur le sort qui leur serait réservé et notamment sur ce qu'il adviendrait de cette *Apocalypse de Lamech*, encore inédite. Or, en février dernier, la nouvelle a été communiquée que l'État d'Israël, grâce à la générosité du Fonds américain pour les Instituts d'Israël (Fonds Norman) et de M. et Mme Samuel Gottesman, venait d'acheter au métropolite l'ensemble des quatre rouleaux. Nous voici donc rassurés. Le Docteur N. Avigad, de l'Université hébraïque, a été chargé par celle-ci de déchiffrer et d'éditer le manuscrit de l'*Apocalypse de Lamech*, quand celui-ci aura pu être déroulé.

IV. LES ROULEAUX SUKENIK (FIN 1954); ISAÏE B.

Ce lot de quatre rouleaux réjoint, de la façon la plus heureuse, dans la Bibliothèque de l'Université hébraïque, un autre lot de trois rouleaux provenant également de la première grotte de Qoumrân, celui qu'avait acquis, dès la fin de 1947, le professeur Sukenik. Ces trois rouleaux sont les suivants: 1° un second manuscrit du livre biblique d'*Isaïe* (= *Isaïe B*); 2° le livre de la *Guerre des fils de*

lumière contre les fils de ténèbres (*Milhamat benê ôr bivenê hôšeq*); 3° un recueil d'*Hymnes d'action de grâces* (*Hôdâyôt*).

De ces trois rouleaux, Sukenik, dans deux publications préliminaires parues à Jérusalem en 1948 et 1950 sous le titre *Hammegillôt haggenuzôt...*, avait fait connaître quelques extraits. Mais cette connaissance incomplète éveillait la curiosité, plus qu'elle ne la satisfaisait. Le regretté savant avait conçu le projet d'une édition accompagnée de commentaires approfondis; l'ampleur d'une telle tâche, et aussi la maladie, retardèrent l'exécution de ce projet. A sa mort, il fut décidé que l'édition se limiterait, ainsi qu'avaient fait les savants américains pour les rouleaux qui leur avaient été confiés, à la transcription du texte des trois rouleaux, accompagnée de photographies et précédée d'une brève introduction. La mise au point fut faite par le Docteur Avigad, assisté de M. Jacob Licht et du général Yadin; grâce à eux, l'ouvrage a paru en Israël, en décembre dernier, sous ce titre: *Ošar hammegillôt haggenuzôt...* (*Recueil des Rouleaux cachés appartenant à l'Université hébraïque*). C'est de ces trois rouleaux, dont la publication est l'un des faits les plus importants qui se soient produits dans le domaine des recherches sur les manuscrits de Qoumrân, que nous allons parler maintenant.

En premier lieu, disons quelques mots du rouleau d'*Isaïe*. Celui-ci est très abîmé. Peu de chose s'y trouve conservé des 36 premiers chapitres. A partir du chapitre XXXVII et jusqu'à la fin du livre, — par conséquent, pour les 30 derniers chapitres —, l'état du texte, en dépit de lacunes nombreuses et souvent importantes, est généralement moins mauvais et même, pour quelques passages assez longs, très satisfaisant. Mais ce rouleau est loin d'égaliser en magnificence le premier rouleau d'*Isaïe* qu'ont publié les savants américains. Néanmoins, si mutilé qu'il soit, il présente un intérêt considérable. Il est écrit dans une orthographe à peu près semblable à celle de la Bible massorétique, sans cette surabondance de *matres lectionis* qui caractérise le premier rouleau d'*Isaïe*, de même que l'ensemble des manuscrits de Qoumrân. En outre, son texte se rapproche du texte massorétique beaucoup plus étroitement que celui de l'autre rouleau. Toutefois, s'il confirme dans l'ensemble la valeur du texte hébreu traditionnel, on y relève, par rapport à celui-ci, un certain nombre de variantes, dont plusieurs concordent avec celles de la Septante, comme dans le premier rouleau.

Précisons ici qu'outre les deux rouleaux d'Isaïe trouvés en 1947, des fragments de plusieurs autres manuscrits du même livre biblique ont été recueillis dans les grottes de Qoumrân découvertes en 1952. Ces divers manuscrits d'Isaïe, antérieurs d'environ mille ans aux plus anciens manuscrits bibliques que nous possédions antérieurement, ce sont des matériaux d'une valeur inestimable pour la critique textuelle du grand livre prophétique. Mais, évidemment, ils n'apportent rien de nouveau à l'histoire du judaïsme ancien. Tout autre est le cas des deux autres rouleaux, que je vais maintenant présenter.

V. LA „GUERRE DES FILS DE LUMIÈRE”

Le rouleau de la *Guerre des fils de lumière*, dans son état actuel, comporte dix-neuf colonnes, comptant chacune de 17 à 18 lignes; mais il manque au bas de chaque colonne quelques lignes, peut-être seulement 4 ou 5. Nous avons sûrement le début du livre, mais la fin est manquante. Les parties conservées présentent des lacunes; néanmoins, l'ensemble, d'une écriture fort nette, offre un texte très lisible.

Ce livre est essentiellement, ainsi que j'avais déjà pu le reconnaître dès 1950, un „Règlement de combat des fils de lumière”. La guerre en vue de laquelle ce livre est rédigé, c'est celle que „les fils de lumière” — c'est-à-dire les Esséniens eux-mêmes — auront à mener à la fin des temps contre „les fils de ténèbres”, — entendons contre les impies, contre toutes les nations païennes (les *gôyim*) et, plus précisément, contre les „Kittim”.

La guerre que le livre envisage n'est pas purement imaginaire: les nations et les Kittim, contre lesquels il faudra combattre, ce ne sont pas des ennemis fictifs, et notre rouleau hébreu exprime à leur égard une haine bien réelle, une haine sacrée, fanatique. Mais la guerre appartient en fait à l'avenir, et le règlement militaire rédigé en vue de cette guerre, de cette guerre sainte contre les ennemis de Dieu, est en grande partie, théorique et idéal, — œuvre d'un visionnaire qui développe un rêve grandiose, chimérique, et qui, le regard perdu dans les nuées, oublie facilement le monde des réalités.

L'idée dominante est celle de la sainteté de cette guerre; les prêtres et les lévites y jouent constamment un rôle essentiel. En outre, la conception d'ensemble est tout entière commandée par le grand principe

mazdéen de la division du monde en deux camps : celui de la Lumière et celui des Ténèbres, celui du Bien et celui du Mal, celui de la Vérité et celui du Mensonge. Le fidèle de la secte de l'Alliance est essentiellement un soldat de l'armée de la Lumière. Mais, dans la lutte, ne seront pas engagés seulement des combattants terrestres : les Juifs pieux, d'une part, et les Kittim, d'autre part. Toutes les puissances célestes, tous les anges, bons et mauvais, entreront dans la bataille. Au secours de l'armée du Bien, où les élus combattront côte à côte avec les anges de lumière, sera dépêché „le grand Ange” (XVII 6), c'est-à-dire le „Prince des lumières”. Quant à l'armée des Kittim, elle est appelée expressément „l'armée de Bélial” : c'est, en effet, Bélial, l'Ange des ténèbres, qui marchera à sa tête, escorté de tous les esprits mauvais. Et l'enjeu d'une telle guerre, ce ne sera pas seulement la défaite des ennemis terrestres d'Israël, mais encore la destruction définitive de toutes les forces des ténèbres, la fin de l'empire de l'impiété, l'aurore de la domination éternelle et exclusive de la Lumière et de la Justice.

Engagés dans ce drame immense, proprement apocalyptique, où se décidera pour jamais le sort du monde, — celui du monde visible et celui du monde invisible —, les fils de lumière connaîtront un temps de détresse inexprimable. Mais, en même temps, ils auront la joie de déployer en vue du triomphe final toute leur vaillance et toutes leurs vertus de soldats de Dieu. Le livre que la grotte de Qoumrân nous a restitué devait les préparer à ce suprême combat.

Analysons brièvement cette œuvre, qui est aussi curieuse que puissante. En dépit des lacunes du texte, le plan se dégage assez nettement, et il ne manque pas d'une certaine logique.

L'introduction (col. I) évoque d'abord brièvement la guerre des fils de lumière contre les „Kittim d'Assour”, c'est-à-dire, semble-t-il, contre les armées des rois séleucides : il s'agit là de la guerre des Machabées au temps d'Antiochus Epiphane. C'est après cette première guerre, qui, en fait se rapporte au passé, qu'aura lieu la Grande Guerre, la Guerre ultime contre Bélial et contre „l'armée des Kittim” : de cette guerre à venir, l'introduction décrit, de façon générale, le but et le caractère, les péripéties et le résultat final.

Puis le livre traite successivement de l'état-major de l'armée des fils de lumière ; — de la mobilisation de cette armée ; — du plan général de la guerre contre les nations, qui ne comportera pas moins de

29 campagnes; — des trompettes et des étendards, sur lesquels on inscrira des mots d'ordre mystiques ou, plus exactement, mystico-magiques; — du dispositif général et de l'armement des troupes d'infanterie, ainsi que de la tactique générale du combat d'infanterie; — de la cavalerie; — des âges des diverses catégories de combattants, ainsi que des qualités physiques et morales exigées de ceux-ci et de la pureté du camp; — du rôle des prêtres et des lévites dans les diverses phases du combat. Suit un long discours que le prêtre en chef devra prononcer avant la bataille afin d'exhorter les troupes, discours qui s'achève par une vibrante prière au Dieu des combats et qui est suivi de bénédictions à l'adresse du Dieu d'Israël et du peuple saint, ainsi que de malédictions à l'égard de Bélial et de ses suppôts. Vient ensuite le texte d'un grand hymne d'action de grâces qu'il faudra réciter après la victoire. Enfin, dans la dernière partie, se trouve la description détaillée de chacune des phases de la bataille, depuis le moment où les fils de lumière auront pris position „en face du camp des Kittim” jusqu'à la poursuite finale de l'ennemi.

Quels sont, au juste, ces Kittim contre lesquels sera dirigée la guerre ultime des fils de lumière? A l'époque gréco-romaine, le nom de „Kittim” désignait de façon générale, chez les Juifs, ainsi que Josèphe l'indique clairement (*Ant. Jud.*, I, 6, 1), les divers peuples maritimes de la Méditerranée, d'origine non sémitique, — notamment les Macédoniens et aussi les Romains. A propos du *Commentaire d'Habacuc*, on s'était déjà demandé si les Kittim, décrits dans ce livre comme des envahisseurs exécrés, étaient des Macédoniens (plus précisément, les Séleucides) ou bien les Romains. J'ai, en 1950, proposé et soutenu la thèse qu'il s'agissait des Romains, et non pas des Séleucides, — étant donné que certains traits de la description ne pouvaient viser que les Romains, à l'exclusion des Séleucides. Par exemple, quand il est dit que „les Kittim sacrifient à leurs étendards”, un tel trait concorde parfaitement avec le culte des *signa* militaires que pratiquaient les légions romaines, culte qui était totalement absent des armées séleucides. La thèse romaine, depuis 1950, a rallié un très grand nombre de critiques. Son importance, on le comprend, c'est qu'elle conduit à situer au premier siècle avant J.-C., après la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant J.-C.), la date de rédaction du *Commentaire d'Habacuc*, tandis que le thèse séleucide situe celle-ci au second siècle avant J.-C., environ cent ans plus tôt: cet écart d'un

siècle est considérable pour l'intelligence des problèmes historiques posés par les manuscrits de Qoumrân.

Le livre de la *Guerre des fils de lumière* apporte-t-il des clartés nouvelles pour l'identification des fameux Kittim? Certes, tout au début du rouleau, quand il est parlé des „Kittim d'Assour" (col. I, l. 2), il s'agit, semble-t-il, des Macédoniens de Syrie, c'est-à-dire des Séleucides, ainsi que nous l'avons dit. Mais, après cette unique mention, en rapport avec le temps de la guerre des Machabées, dans tout le reste du livre, il n'est plus question que des „Kittim" tout court, et la guerre ultime dirigée contre ces „Kittim" est nettement distinguée de la guerre machabéenne: c'est *après* celle-ci (col. I, l. 3) que la guerre ultime aura lieu. Les „Kittim" de cette guerre ultime sont-ils toujours les Séleucides? Ou bien, après la disparition de la dynastie séleucide, le nom de „Kittim" désigne-t-il les nouveaux envahisseurs de la Palestine, à savoir les Romains? La réponse à cette question dépend de la date de la rédaction du livre. Or, cette date ne peut être que sensiblement postérieure à celle de la guerre machabéenne: en effet, dans la colonne I, l'auteur de la *Guerre des fils de lumière* s'inspire visiblement des deux derniers chapitres du livre biblique de *Daniel*, qu'il cite même textuellement. Puisque *Daniel*, de l'avis général, fut composé en 165 avant J.-C., le livre de la *Guerre* ne peut donc avoir été rédigé qu'après cette date: un laps de temps assez considérable est même requis pour que le livre de *Daniel* ait pu être considéré par l'auteur de la *Guerre* comme un texte canonique.

Mais voici un autre fait: tout le règlement de combat que nous révèle le rouleau de Qoumrân, si grande qu'y soit la part des réminiscences bibliques et aussi celle de la pure imagination, reflète dans ses grandes lignes, semble-t-il, l'art de la guerre des légions romaines. L'armée mystique des fils de lumière manœuvre à la romaine: les frondeurs et les archers ouvrent le combat, et aussi la cavalerie, disposée aux deux ailes des lignes; ensuite, les lignes de l'infanterie attaquent l'une après l'autre, d'abord en lançant à distance le javelot (= *pilum*) — cette arme nationale des armées romaines, puis en luttant au corps à corps avec le glaive et la lance; enfin, toute la troupe, cavalerie comprise, poursuit l'ennemi battu. Je ne puis apporter ici une démonstration détaillée. Mais il me paraît certain que l'armée des fils de lumière imaginée par le visionnaire juif s'inspire largement du modèle des légions romaines, et non pas du modèle des armées séleucides.

Un tel fait suggère normalement que l'auteur de notre règlement de combat a vécu à l'époque romaine, je veux dire au moment où les troupes romaines étaient présentes en Palestine et en Syrie et où il était facile de les observer et d'être renseigné sur elles. L'ouvrage, du moins sous sa forme présente, dut donc être rédigé postérieurement à 63 avant J.-C. Un certain passage, en outre, permet peut-être de dater la rédaction du livre, de façon plus précise, d'environ 47 avant J.-C.

Dès lors, le mot „Kittim”, si fréquent dans le livre de la *Guerre des fils de lumière*, ne peut pas ne pas désigner dans cet ouvrage, du moins principalement, ces Romains qui étaient devenus les maîtres du monde presque entier et sous le joug desquels Jérusalem elle-même était tombée. En quelques passages, il est vrai, la défaite d'„Assour” se trouve mentionnée à côté de celle des „Kittim”; c'est sans doute que l'auteur situe dans une même perspective future (celle de la guerre ultime) l'écrasement définitif et des Syriens toujours honnis et de leurs successeurs et émules les Romains.

Indépendamment de ses descriptions militaires, le livre de la *Guerre*, sur le plan doctrinal, n'est nullement dénué d'intérêt; les nombreux discours et prières qu'il contient révèlent ou précisent plus d'une croyance typique de la secte. L'ouvrage nous montre en même temps à quel point la haine du Romain s'était, dès ce moment, approfondie et exaspérée, au moins en certains milieux juifs. On rêve d'une guerre sainte qui briserait le joug des Romains impies et d'une conquête militaire qui ferait passer tous les pays du monde aux mains des élus d'Israël. De tels rêves guerriers, au bout de quelque temps, semblent s'être généralement assagis au sein de la secte essénienne, qui en remettait prudemment la réalisation à plus tard, au moment fixé par Dieu; mais ajoutons que, vers le même temps, ces rêves passèrent, en toute leur virulence, dans la secte nouvellement fondée des Zélotes, ces adversaires farouches de la domination romaine. Ainsi s'expliquent la violence et l'acharnement des soulèvements juifs que les Romains noyèrent dans le sang, notamment en 66-70 et en 132-135 de l'ère chrétienne.

VI. LES „HYMNES D'ACTION DE GRÂCES”.

Le dernier rouleau, celui des *Hymnes d'action de grâces*, est d'un tout autre caractère. Dix-huit colonnes, comptant chacune primitive-

ment une quarantaine de lignes, en ont été retrouvées, ainsi que soixante-six fragments, le plus souvent minuscules. Le document a beaucoup souffert, et les lacunes sont fort nombreuses. Les premières colonnes sont les mieux conservées. On discerne dans ce rouleau l'œuvre de deux scribes, dont le second a commencé vers le milieu de la colonne XI; les deux écritures sont très lisibles, mais la première est plus experte et plus élégante. Au total, nous avons là une vingtaine d'hymnes à peu près complets, dont plusieurs sont extrêmement longs, ainsi que des fragments plus ou moins importants d'une vingtaine d'autres. Il est probable que le recueil comportait, en son état primitif, un nombre d'hymnes sensiblement plus élevé.

Mais, tel quel, en dépit des injures que le temps lui a fait subir, ce rouleau est sans doute le joyau de toute la littérature mystique de Qoumrân. Les extraits antérieurement publiés par Sukenik avaient fait connaître cinq de ces hymnes; ils permettaient déjà d'apprécier l'intérêt et la qualité de cette collection de chants spirituels. Elle semble avoir été l'une des œuvres les plus vénérées et les plus classiques de la secte; le livre de la *Guerre des fils de lumière*, en effet, nous apprend que le prêtre en chef, dans les heures graves et solennelles qui précéderont immédiatement la bataille, devra donner lecture „de la prière du temps de guerre et de tout le livre du règlement pour ce moment-là, ainsi que de toutes les paroles de leurs hymnes d'action de grâces (*hôdâyôtâm*)” (col. XV, l. 5). Les *Hôdâyôt* de notre rouleau ont toute chance d'être identiques à ces *Hôdâyôt* des fils de lumière auxquelles fait allusion le livre de la *Guerre*; c'est une très heureuse fortune qu'elles aient été retrouvées.

La plupart de ces cantiques commence par les mots: „Je te rends grâces, ô Adonai”, — quelques-uns seulement par les mots: „Bénis-toi!” D'un mysticisme très élevé, ces hymnes sont des „confessions” où l'auteur épanche son âme devant Dieu. Tour à tour, il exprime ses sentiments d'adoration, sa soumission totale à la volonté de Dieu, son amour pour Dieu et sa haine pour Bélial, ses désespoirs et ses sursauts de confiance infinie, ses terreurs mortelles quand il se représente l'effroyable chaos de la fin du monde imminente et son allégresse triomphante quand il rêve de la vie éternelle et bienheureuse dans la lumineuse compagnie des anges.

A la source de ces effusions mystiques apparaissent constamment les conceptions typiques que le *Manuel de Discipline* avait déjà fait

connaître. Cette doctrine est intimement nourrie de la substance des livres bibliques ; et le style est comme tissu de réminiscences bibliques. Mais si profond que soit leur lien avec l'ancienne piété juive, les *Hymnes* de Qoumrân trahissent constamment des conceptions nouvelles qui sont évidemment en rapport avec le monde religieux du mazdéisme et celui de la Gnose hellénistique. Notre psalmiste est un „Connaissant”, un „Gnostique” ; il possède une Révélation secrète, réservée à des initiés, et c'est cette Connaissance qui est le principe de son salut. Avant les trouvailles de Qoumrân, les doctrines esséniennes ne nous étaient connues que par les notices de Philon et de Josèphe, et par conséquent du dehors ; elles se révèlent maintenant à nous immédiatement et comme en leur pur jaillissement.

Le lyrisme des *Hymnes* esséniens s'inspire tout particulièrement du livre de *Jérémie*, des *Psaumes*, des *Lamentations*, de *Job* ; l'auteur emploie constamment le „je”, et il fait entendre à tout moment, sur le ton le plus pathétique, les plaintes du juste malheureux et persécuté. Quel est cet auteur ? En plusieurs de nos cantiques, il se présente incontestablement comme le chef même de la communauté des „élus”, comme le chef de la secte de l'Alliance. C'est ainsi qu'il déclare (col. II, l. 13-14) :

„Et Tu as fait de moi une bannière pour les élus de justice
et un interprète (doué) de la Connaissance concernant les Mystères
merveilleux,
pour examiner [ceux qui recherchent] la vérité
et pour éprouver ceux qui aiment l'instruction.”

Et encore (col. IV, l. 23-25, 27-28) :

„Et Tu m'es apparu en Ta force au point du jour,
et Tu n'as pas couvert de honte la face de tous ceux qui se sont laissé
rechercher par moi,
qui se sont réunis ensemble en Ton Alliance et m'ont écouté...
Et, par moi, Tu as illuminé la face de beaucoup,
et Tu les as fait grandir jusqu'à ce qu'ils fussent innombrables ;
et Tu m'as fait connaître Tes Mystères merveilleux,
et dans Ton Conseil merveilleux Tu as exalté ma place...”

Et encore (col. VII 20-21):

„Et Tu as fait de moi un père pour les fils de la Grâce
et comme un nourricier pour les hommes du Prodige...”

Et encore (col. VIII 16-21):

„Et Toi, ô mon Dieu, Tu as mis dans ma bouche
comme une pluie d'automne pour tous [les fils d'homme]
et une source d'eaux vives, qui ne tarira pas...
Et, par ma main, Tu as ouvert leur fontaine...”

Les *Hymnes*, ou du moins plusieurs d'entre eux, semblent donc bien avoir pour auteur „le Maître de justice” lui-même, qui fut le grand chef de la secte. Celle-ci le vénérât comme son fondateur, comme le Prophète par excellence. Son prestige fut si grand que ses fidèles ne craignirent point de reconnaître dans les textes mêmes de la Bible l'annonce de sa propre histoire et celle de sa congrégation: c'est ce que révèlent, outre le *Commentaire d'Habacuc*, des fragments d'un *Commentaire de Michée* et d'un *Commentaire des Psaumes*; ce „Maître de justice” devint comme le centre et la clé de la Révélation ancienne. Le respect qu'on lui témoignait était tel qu'on ne prononçait pas son nom; c'est pourquoi on disait „le Maître”, ou, le plus souvent, „le Maître de justice”: en hébreu, *môrêh haššèdêq*, ou encore *yôrêh haššèdêq* (*Ecrit de Damas* VI 11 ss., XX 14; cf. III 8). Or, le mot *môrêh*, comme le mot *yôrêh*, est équivoque: il veut dire ou „celui qui enseigne, le maître”, ou „la pluie d'automne”. L'expression *môrêh* (ou *yôrêh*) *haššèdêq*, devenue classique dans la secte, avait donc le double sens de „Maître de justice” ou de „Pluie d'automne de justice”. Très probablement, elle s'inspire de *Joël* II 23, où il est dit que Yahvé enverra aux siens *môrêh lišedâqâh* „la pluie d'automne pour la justice”, et aussi (du moins selon un grand nombre de manuscrits) *yôrêh gèšêm* „la pluie d'automne”. Or, c'est précisément cette dernière locution, *yôrêh gèšêm*, que nous trouvons dans l'un des passages cités plus haut: „Et Toi, ô mon Dieu, tu as mis dans ma bouche comme une pluie d'automne (*keyôrêh gèšêm*)...” En ce passage, l'auteur de l'hymne, en citant les mots de *Joël*, fait allusion lui-même, semble-t-il, au titre même dont ses fidèles se sont servis pour le désigner.

Que si l'auteur des *Hôdâyôt*, ou du moins d'une partie d'entre elles,

est le Maître de justice, on comprend mieux la vénération dont cette collection fut l'objet. Il est clair aussi que, dans ces conditions, celle-ci prend une valeur toute particulière: ce personnage que la foi de ses disciples élevait si haut et en qui nous devons reconnaître, vu la qualité et les prolongements de son œuvre, l'une des plus importantes figures de l'humanité religieuse, nous avons ici ses propres paroles, l'expression de ses propres sentiments et de ses propres doctrines. Le Maître de justice, dont le *Commentaire d'Habacuc* et l'*Ecrit de Damas* ne nous révélaient guère que l'existence et la destinée tragique, devient désormais pour nous singulièrement vivant et concret. Les *Hymnes* nous font connaître ses luttes, son âme héroïque au milieu des persécutions et des épreuves. Il nous y apparaît comme un homme constamment contredit et traqué qui doit quitter son pays, ses proches, ses amis (col. IV, l. 8-9), — qui même a été trahi par les siens (col. V, l. 22-25):

„Et moi, je devins - - - [- - - - -] - - -
un objet de querelle et de dispute pour mes compagnons,
un objet de jalousie et de colère pour ceux qui étaient entrés
dans mon Alliance,
un objet de médisance et de critique pour tous ceux que j'avais
rassemblés.

Et [tous ceux qui man]geaient mon pain,
contre moi ils ont levé le talon;
et ils ont dit du mal de moi, avec une lèvre perverse,
tous ceux qui avaient adhéré à mon parti;
et les membres de mon Alliance se sont révoltés,
et ils murmuraient alentour...”

Méprisé, abandonné, trahi, le Maître de justice est la parfaite image de l'homme des douleurs. Mais sa résignation est telle qu'il déclare : „Et je me suis complu dans les coups qui me frappaient” (col. IX, l. 10) ; et encore : „et le châtiment infligé par Toi est devenu pour moi une joie et une allégresse” (col. IX 24). Dieu est pour lui un père, et il a en ce père une confiance infinie (IX 34-36) :

„Et jusqu'à la vieillesse c'est Toi qui me sustenteras ;
car mon père ne m'a pas connu,
et ma mère m'a abandonné à Toi.

Car c'est Toi qui es un père pour tous tes [fils] de vérité,
 et tu as mis ta joie en eux comme celle qui aime son nourrisson;
 et, tel celui qui porte (un enfant) sur son sein,
 tu sustentas toutes tes créatures."

Cette confiance en Dieu lui donne un courage intrépide pour transmettre aux hommes la parole de Dieu: „et ma langue, dit-il, fut comme celle de tes disciples" (VII 10); expression qui rappelle, de façon significative, ces mots du „Serviteur de Yahvé" dans le Deutéro-Isaïe „Le Seigneur Yahvé m'a donné la langue des disciples..." (*Isaïe* I 4). Soutenu par l'Esprit saint qui demeure en lui, il bâtit sans faiblir l'église de la Nouvelle Alliance (col. VII, l. 6-9):

„Je te rends grâce, ô Adonaï!
 Car tu m'as soutenu par ta force,
 et tu as envoyé en moi ton Esprit saint,
 pour que je ne chancelle pas.
 Et tu m'as rendu fort en face des combats de l'impiété,
 et parmi tous leurs crimes tu ne m'as pas laissé désertier lâche-
 ment ton Alliance.

Mais tu m'as placé comme une tour robuste,
 comme un rempart escarpé.
 Et tu as posé sur le rocher mon édifice,
 et des assises éternelles me servent de fondement;
 et tous mes murs sont devenus un rempart éprouvé,
 que rien ne viendra ébranler..."

Et encore (col. VI, l. 25-29):

„Car c'est toi qui placeras le fondement sur le rocher...
 pour (ériger) un é[di]fi[ce] robuste, que rien ne viendra ébranler,
 et tel que nul de ceux qui y entreront ne chancellera.
 Car il n'y entrera pas d'étranger;
 [car il au]ra des vantaux si bien protégés qu'on ne pourra pénétrer
 et des verrous si robustes qu'on ne pourra les briser.
 Nulle bande n'y entrera avec ses armes de guerre,
 tant que s'accomplira tout le dé[c]ret relatif aux combats de l'im-
 piété."

Cet édifice mystique, bâti sur le rocher, et contre lequel l'ennemi ne prévaudra pas, c'est manifestement la communauté fondée par le Maître de justice. Celui-ci dit: „mon édifice”, parce que cette église est son œuvre, mais aussi, en quelque manière, parce qu'il s'identifie avec elle. En plusieurs autres passages des *Hymnes*, l'église du Maître de justice est appelée „la plantation éternelle” (col. VII, l. 15; col. VIII, l. 6), ou „la plantation de vérité” (col. VIII, l. 10); et le psalmiste, reliant cette notion au passage messianique d'*Isaïe* XI 1 sur „le rejeton” (*něšěr*) qui doit pousser de „la souche” de Jessé et de ses „racines”, développe une allégorie du plus haut intérêt sur ce thème du „rejeton”. Ce rejeton, lisons-nous, „grandira” (col. VI, l. 15; col. VII l. 19); „il étendra son ombrage sur toute [la terre]” (col. VI, l. 15), et „sa ramure abritera tous les oiseaux ailés” (col. VIII, l. 9). Alors, lisons-nous encore, „sa souche (*gide^cô*) sera un objet foulé aux pieds par tous ceux qui passent leur chemin” (col. VIII, l. 8-9). Quelle est donc cette „souche” dont les hommes ne feront aucun cas? La suite du texte lève un peu le voile de cette mystérieuse allégorie (col. VIII, l. 10-11):

„Et celui qui a fait pousser le rejeton de sainteté pour la plantation
de vérité
a été caché sans qu'on pense à lui,
et son mystère á été scellé sans qu'il soit connu.”

Ne s'agirait-il pas ici du Maître de justice lui-même, méprisé et méconnu comme le „Serviteur de Yahvé” (*Isaïe* LIII 1-2)? Le „rejeton de sainteté”, qui devient un grand arbre, c'est la communauté qui est née de lui; et la „souche”, semble-t-il, c'est lui-même, que les hommes n'ont pas reconnu. C'est lui, pourtant, que Dieu a placé „comme une fontaine de ruisseaux dans un lieu desséché et une source d'eau dans une terre aride” (col. VIII, l. 4); c'est lui qui, de sa main, irrigue la plantation divine, qui dépérirait sans sés soins (col. VIII, l. 22-26). Mais sa destinée, c'est d'être „un homme abandonnée” (l. 27), „en proie aux amertumes et à une douleur incurable” (l. 28).

La notion du „rejeton” étant manifestement messianique, il semble résulter de ces divers textes que la pensée de notre psalmiste était toute pénétrée de la notion d'un Messie méconnu et souffrant et que le Maître de justice s'était probablement reconnu à lui-même cette destinée tragique, liée à son rôle essentiel de prophète et de fondateur

de la Nouvelle Alliance. Le recueil des *Hôdâyôt* présente encore une page, vraiment extraordinaire, qui dévoile brusquement les plus hauts sommets auxquels avaient atteint les spéculations messianiques dans la secte essénienne. En cette page (col. II, l. 6-18), le psalmiste se compare à la Femme mystérieuse qui, dans les douleurs de l'enfantement eschatologique, va mettre au monde un fils premier-né, un fils qui est appelé „le Conseiller merveilleux” (*pèlè' yô'eş*); ce titre est évidemment emprunté à l'oracle d'*Isaïe* sur la naissance du Messie (IX 5). Ce Messie, est-il dit dans l'*Hymne* de Qoumrân, „délivrera des flots un chacun grâce à Celle qui est enceinte de lui”; il s'agit des „flots de la Mort”: ainsi se trouve énoncée l'idée que le Messie sauvera les hommes de la perdition. La Femme qui lui donne naissance, c'est sans doute la congrégation des élus, l'église même de la Nouvelle Alliance, en butte à la persécution des impies. Puis, en face de la Mère mystique du Messie, le psalmiste évoque, comme dans un diptyque, la Mère de „l'Aspic”, c'est-à-dire de l'Etre infernal, Bélial ou Satan. Cette page étonnante prélude en quelque sorte à la vision grandiose du chapitre XII de l'*Apocalypse de Jean*, où, dans les douleurs eschatologiques, la Femme mystérieuse donne également naissance au Messie, tandis que le Dragon, c'est-à-dire „l'antique Serpent, qu'on appelle le Diable” (*Apocalypse* XII 9), guette l'Enfant qui vient de naître afin de le dévorer.

Il nous faut conclure. L'exposé des recherches, tant philologiques qu'archéologiques, qui se sont poursuivies, de la façon la plus active, depuis la publication des premiers rouleaux, en 1950, jusqu'aujourd'hui, a montré à la fois l'enrichissement constant de la documentation et les immenses progrès qui, d'année en année, ont été réalisés pour la solution des problèmes posés.

Problèmes d'une importance réellement exceptionnelle du point de vue de l'histoire des religions! La question essénienne était restée l'une des plus obscures et des plus discutées de l'histoire des religions; que d'articles, que de livres ont été écrits sur le caractère et l'essence de l'essénisme, sur le rôle qu'il joua dans le monde juif, sur les influences étrangères qui durent s'exercer sur lui! Cette question essénienne, la voici maintenant qui s'éclaire merveilleusement: nous tenons en nos mains les livres mêmes de cette secte secrète, en leur texte authentique, sans retouches, sans remaniements ultérieurs; et la lauré

essénienne que Pline avait décrite, à l'ouest de la mer Morte, l'archéologie nous en restitue les vestiges : le cénacle où les Esséniens mangeaient, les baptistères où ils se baignaient, les grottes où ils logeaient, les tombes où on les enterrait, nous avons tout cela sous nos yeux.

En outre, au problème essénien, la critique historique du XVIII^e siècle avait lié hardiment le problème même des origines chrétiennes ; mais cette façon de voir, qui, dans l'état ancien de la documentation, ne pouvait être qu'une hypothèse, fut vivement combattue, comme chacun le sait, par la plupart des historiens du christianisme primitif tant au XIX^e siècle que dans la première moitié du XX^e. Or, les textes esséniens que nous avons maintenant en mains révèlent effectivement entre la secte juive et le christianisme primitif des affinités nombreuses, extrêmement significatives, — ce qui donne raison, en quelque manière, à l'ancienne hypothèse, à condition toutefois de débarrasser celle-ci de certaines outrances et de n'en retenir que l'intuition fondamentale. Dès 1950, au vu des premiers textes de Qoumrân alors publiés, je crus devoir signaler nettement cet aspect fondamental des récentes trouvailles : „Tout, dans la Nouvelle Alliance juive, ai-je alors écrit, annonce et prépare la Nouvelle Alliance chrétienne" 4). Si certains, au début, manifestèrent sur ce point délicat quelque répugnance, il n'est guère aujourd'hui de spécialiste de l'étude du Nouveau Testament ou de l'histoire du christianisme antique qui ne soit convaincu de l'extrême intérêt des nouveaux documents : de jour en jour se multiplient les publications où les questions les plus importantes de l'histoire et de la littérature chrétiennes primitives sont reprises et examinées à la lumière de ces documents hébreux. Pour dégager et recueillir toute la lumière que les „manuscrits de la mer Morte" versent sur le passionnant problème de la naissance du grand fait chrétien, il faudra, certes, beaucoup de temps, et beaucoup d'esprit scientifique. Nous ne sommes qu'au début d'une œuvre qui exigera un long effort ; et j'ai voulu seulement ici raconter l'histoire de ce commencement 5).

4) *Aperçus préliminaires* ..., 121.

5) Le présent article reproduit le texte d'une conférence qui a été donnée par l'auteur au VIII^e Congrès International d'Histoire des Religions, à Rome, le 22 avril 1955. — La *Revue de l'Histoire des Religions* (nos de juillet-septembre et octobre-décembre 1955) doit publier, du même auteur, une traduction annotée de l'ensemble du rouleau de la *Guerre des fils de lumière* ; le lecteur y trouvera maintes précisions et aussi quelques retouches au bref exposé des pages 177-181 ci-dessus.

AHRIMAN ET LE DIEU SUPRÊME *

DANS LES MYSTÈRES DE MITHRA

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Liège

Depuis Zoega et à la suite de Cumont, presque personne n'a mis en doute que les statues léontocéphales des mystères de Mithra représentent un dieu du Temps, dieu suprême du mithriacisme et reflet du *Zruvan akarana* iranien.

Toutefois S. Wikander, *Etudes sur les Mystères de Mithra*, I, 1950, nous a appris à douter : „Cumont appelle cette figure Saturne-Kronos et l'identifie à la divinité iranienne Zervan. On ne contestera pas ici cette appellation, mais on peut se demander si cette figure, en tant que divinité mithriaque, dérive vraiment de l'Iran." Pour Wikander, l'origine de cette figure n'est pas à chercher en Iran, mais dans l'orphisme. En effet, le seul texte mentionnant explicitement la tête de lion «et qui permette de classer cette curieuse image dans un système religieux» est indiscutablement orphique : c'est la notice de Damascius, d'après Hellanicus et Hieronymus, sur le Chronos des Orphiques : δράκοντα εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ. Mais ceci ne fait que reculer le problème de savoir d'où provient cette tête de lion. Viendrait-elle tout de même, en dernière analyse, de Zervan, par l'entremise de l'orphisme?

Cumont avoue, *Textes*, I, p. 79, qu' „il est aussi difficile de deviner pourquoi l'on a donné, en Asie, une tête de lion au dieu du temps que d'expliquer la chimère”.

Pettazzoni, dans l'*Antiquité Classique* de 1949 ¹⁾ (commémoration

* Conférence donnée au VIII^e Congrès international d'histoire des religions, Rome, avril 1955.

1) *La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*; reproduit dans *Essays on the History of religions*, 1955.

Cumont à l'Académie Belge de Rome), a prouvé l'origine égyptienne du type iconographique, inspiré de statues de Bès ou Harmerti.

Mais d'où venait la conception?

L'identification à Zervan fait plusieurs difficultés:

1. Aucun texte ni monument iranien ne donne de Zervan une telle description;

2. Si Zervan était le dieu suprême de la religion des mystères, pourquoi son nom n'a-t-il pas été adopté en occident, comme celui de Mithra?

3. Le zervanisme est un fatalisme astrologique, ce n'est pas une religion de responsabilité morale et de salut. D'autre part, le léontocéphale est un dieu méchant et laid; dans tous les cas où nous pouvons en juger, il était placé en dehors de l'adyton (Cumont, II, p. 370 sq.): il est tout autre chose qu'un dieu suprême.

(Ne parlons pas de l'absence de sexe apparent, rappelant, selon Zoega, suivi par Cumont, l'hermaphrodisme de Zervan. Car la majorité des léontocéphales sont au contraire, sans aucun doute possible, des mâles bien pourvus.)

En présence de ces difficultés, j'ai posé la question, dans mon livre *Ormazd et Ahriman*, 1952, de savoir si le léontocéphale ne dériverait pas du démon mazdéen. Zaehner, dans son récent livre sur *Zurvan*, paru il y a un mois ou deux, pense qu'il n'y a pas à hésiter — et je lui trouve après coup un précurseur en la personne de Legge, *Proceedings of the Biblical Society*, 1912, qui avait mis en avant le témoignage du *Fihrist* sur le Démon manichéen: „Sa tête était celle d'un lion, son tronc celui d'un dragon, ses ailes celles d'un oiseau; il avait la queue d'un gros poisson et des pieds de reptile.”

On sait que, parmi les monuments des mystères, figurent trois ou quatre dédicaces DEO ARIMANIO. C'est le seul dieu iranien, à part Mithra, dont le nom se soit transmis à l'occident. Zaehner en conclut (dans le c. r. qu'il a fait de mon livre dans le *BSOAS*, 1954, p. 602) qu'il est a priori probable que c'était là le nom du léontocéphale.

En tout état de cause, ces dédicaces prouvent que les mystères de Mithra proviennent d'une secte *daēvayasna* comme on sait qu'il y en a eu de tout temps en Iran, où leur existence est attestée depuis l'époque des gâthâs, en passant par le Vîdēvdāt, l'inscription de Xerxès,

celle de Kartīr (Ka'ba, l. 2 et ll. 9-10), Plutarque, le Dēnkart, la X^vastvanīft, etc. (Zaehner, p. 14, 15).

A la description de Plutarque, en particulier — sacrifices de loups —, correspond fidèlement la présence d'os de loup au voisinage de sanctuaires mithriaques ²).

Il faut ajouter un témoignage important allégué par Zaehner dans son c. r. déjà cité: Gr. Bd. 49. 6: le lion et le loup sont ahrimaniens. (Quant au serpent, on le sait de reste).

Or, depuis quand le lion est-il ahrimaniens? — Il n'y a pas de lion dans l'Avesta. Ne peut-on penser à une origine babylonienne? Sur les reliefs achéménides le roi est souvent représenté, selon le vieux mythe de Gilgameš, tuant ou étouffant un lion. Or, le roi est le champion d'Auramazda et l'adversaire du mal.

En fait, comment était représenté Ahriman? — Ses plus anciens „portraits” paraissent être deux reliefs de Hatra récemment édités par Ingholt, *Memoirs of Connecticut Acad.*, 1954, où l'on voit Nergal-Hadès-Ahriman, aux cheveux abondants et hirsutes lui donnant un aspect quasi-léonin. Il est accompagné de serpents et, de plus, sur l'un des deux reliefs, de Cerbère. Ce dernier trait rappelle le Cerbère de Serapis, qui avait, selon Macrobe, des têtes de loup, de lion et de chien (ce qui, selon le même auteur, signifiait les trois moments du temps, cf. Pettazzoni, *Ant. Cl.*, 1949, p. 273).

Comment passer de ces représentations à notre léontocéphale? On ne le peut que moyennant deux modifications, peut-être concomitantes: D'une part, le lion ahrimaniens a „donné sa tête” au dieu, sans doute en Egypte, à l'imitation de dieux égyptiens thériocéphales.

D'autre part, le dieu a été conçu comme maître du monde, d'où les attributs cosmiques, signes du zodiaque, clés, quatre ailes (= quatre saisons): il est devenu „prince de ce monde”, au sens du IV^e évangile, de l'Épître aux Ephésiens, des Reconnaissances pseudoclémentines. (Cf. *Ormazd et Ahriman*, p. 110).

Cette conception était-elle déjà iranienne? Zaehner, à la p. IX de la préface à son *Zurvan*, fait état de Šahrastāni (Haarbrücker, p. 277), selon lequel, à la naissance des deux Jumeaux, Ahriman sortit et maîtrisa le monde. Hormizd cependant resta quelque temps sans pou-

2) Le rite décrit par Plutarque n'est pas une preuve de zervanisme — Plutarque n'aurait pas manqué, en ce cas, de citer Zervan —, mais seulement d'hétérodoxie, de sorcellerie (*yātūkih*, DkM 153, ZAEHNER, 13).

voir sur lui. Et Zaehner ajoute: „Ahriman as master of this world would inevitably become adorned with the signs of the Zodiac and the Planets: he would in fact be assimilated to Zurvan of the Long Dominion just as Ormazd is assimilated to the Infinite Zervan in many texts.”

L'essentiel est que le léontocéphale ne soit pas le Temps Infini, ne soit pas le Dieu suprême. C'est un dieu de l'εἰμαρμένη, de la fatalité cosmique. A ce titre, il équivaut à l'Αἰὼν, dont Nilsson a fait observer, *Gesch. d. griech. Religion*, II, p. 480, que sa religion ne répond en rien à la conception de *Zruvan akarana*. C'est l'αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, comme dit l'épître aux Ephésiens, 2. 1.

Un tableau fera voir d'un coup d'œil en quoi notre conception de l'origine du léontocéphale diffère de la théorie de Cumont:

Zrvān akarana	Ahriman
↓	↓
= Chronos-Kronos-Saturnus	= Zrvān i dērang-xvatāy
	↓
	= Aiôn, Chronos orphique, (p.-ê. aussi Kronos-Saturnus)

Quelle valeur faut-il donner au signe = dans le tableau ci-dessus, ce qui revient à se demander quel était le nom du dieu léontocéphale?

Ne confondons pas théocrasie et identité, et relisons Nock, *Camb. Anc. History*, XII, p. 437: „Greek thinkers had from early times supposed that the pantheons of all nations consisted of gods performing like functions and that these divine persons corresponded to one another, that Ammon was Zeus, and so forth. This theory did not in the popular mind destroy differences of identity; Alexander paid a visit to Ammon as Ammon and not as Zeus.”

Kronos-Saturnus est distinct du léontocéphale: à Osterburken et ailleurs, on voit un personnage qui ne peut être que Kronos transmettre ses pouvoirs à un dieu solaire. Or ce Kronos est purement anthropomorphe. Dès lors, comme nom propre pour le léontocéphale, il ne reste le choix qu'entre Aiôn, Chronos et Ahriman. Seul le troisième de ces noms étant attesté, on doit au moins provisoirement lui donner la préférence.

Une preuve matérielle est peut-être fournie par une statue

d'Eburacum (York), qu'a connue Cumont (II, p. 160) mais dont l'interprétation est douteuse. La tête manque; ce qui reste correspond à la forme du léontocéphale telle que la donnent plusieurs reliefs et statues: pieds griffus, pagne, serpents à la ceinture, ailes, clés. Or, le socle de la statue porte une inscription ³⁾:

D	VOL	IRE
	ARIMAN`	

Cumont interprète: D(eo)... Vol(usii) Ire(naeus et)
Ariman(ius) posuerunt.

Hübner, précédemment, avait suppléé Aevo ou Aeoni, mais, dit Cumont, "cette restitution est impossible: le dieu mithriaque Eon n'a jamais existé que dans l'imagination de Zoega." Et il ajoute ceci, qui est un aveu et une rétractation implicite de ce qu'il affirme habituellement: "Le nom que portait dans les mystères la divinité léontocéphale est encore inconnu."

"Il est peu probable, ajoute encore Cumont, que le reste doive être complété *Volusius Irenaeus Arimani(o) v(otum) (solvit)*." Mais, on ne voit pas en quoi cette lecture, qui est celle qu'adoptera Legge, est peu probable. — Ce qui est invraisemblable, en revanche, c'est qu'un homme s'appelle Arimanius. De cela, aucun exemple dans l'*Iranisches Namenbuch* de Justi.

En réalité, on ne voit pas ce que fait ici le mot *Arimanius* (à quelque cas qu'il faille le lire), si ce n'est comme nom de dieu, donc du dieu représenté au dessus.

Conséquence de notre identification pour l'histoire religieuse.

Le daiva Ahriman paraît ainsi, dans les mystères de Mithra, avoir été le maître du cosmos. Les hommes vertueux devaient donc aspirer à être délivrés de son empire. Comment? — Grâce au sacrifice du taureau.

Ce sacrifice a une efficace eschatologique, mais c'est aussi et d'abord un drame d'avant le temps, de l'*Urzeit*. A ce sacrifice, Ahriman est présent par ses suppôts: le scorpion, le serpent et parfois aussi le lion.

3) Une photographie de la statue avec son socle a été publiée dans l'*Annual Report* pour 1875 de la Yorkshire Philosophical Soc. J'en ai eu communication grâce à l'obligeance de M. G. F. WILLMOT, conservateur du musée d'York.

Par eux, il s'empare ⁴⁾ de la vie animale et devient maître de la source de vie, de la génération. On voit la valeur morale du mythe ; le mithraïsme est une religion de chasteté, ennemie de la chair — religion de soldats, obligés comme Mithra de tuer et faisant de chasteté vertu.

Qu'est-ce, alors, qui mettra fin à ce règne d'Ahriman ? Un gage de la révolution à venir, c'est l'épi, symbole banal — depuis Eleusis — de la renaissance à une vie nouvelle. En ceci, le sacrifice a une valeur sotériologique, eschatologique. Mithra inaugure l'aiôn nouveau, il est le *Mithras saecularis*.

Quel est enfin le dieu suprême, dont le règne sera ainsi introduit, succédant à celui du dieu léontocéphale, reflet d'Ahriman, dont la domination n'aura eu qu'un temps ? Ce devait être le Ciel, *Caelus*, *Jupiter exsuperantissimus*, reflet occidental d'Ormazd.

Certes, ce dieu, quoique suprême, est beaucoup moins en vedette que le sauveur et médiateur Mithra ; mais il en va de même dans le christianisme où, si l'on en juge par l'iconographie, Dieu le Père paraît moins en honneur que le Christ.

En fait, aucun mithréum connu, jusqu'à ces dernières années, ne donnait au dieu suprême la place à laquelle il semblerait avoir droit. Le mithréum de Santa Prisca, à Rome ⁵⁾, nous apporte maintenant un témoignage unique et inestimable : la niche centrale, dont le fond paraît s'être ornée d'un relief de Mithra tauroctone, encadre une statue couchée en laquelle se reconnaît sans hésitation une figuration d'*Okeanos-Caelus*.

4) SAXL, *Mithras*, 1931, a bien vu qu'il y a réellement prise de possession et non simplement tentative.

5) Je dois à l'obligeance de M. VAN ESSEN, directeur avec M. VERMASEREN des fouilles de ce sanctuaire, d'avoir pu le visiter, lors du congrès d'histoire des religions de 1955.

KÖNIG SOMA *)

VON

H. LOMMEL

I.

Mehrere Götter der vedisch-altindischen Religion sind Könige. Das gilt nur von den grossen Gestalten der Göttervielheit. Es ist also ein Ausdruck ihrer Macht und hohen Würde. Damit ist aber nur das Allergemeinste gesagt. Jeder dieser göttlichen Könige ist nämlich auf seine ganz besondere Weise König, die dem eigentümlichen Wesen dieses Gottes entspricht. Daraus ist zu ersehen, dass die königlichen Götter nicht Abbilder menschlichen Königtums sind, denn in einem menschlichen Königreich gibt es ja nur einen König und nicht, wie in der Götterwelt, mehrere nebeneinander. Sondern, wie das Göttliche überhaupt Ur-Bild des Welt- und Menschendaseins ist, so sind die göttlichen Könige Urformen dessen, was im Königtum enthalten ist. Denn in der Tat hat Königtum verschiedene Seiten oder Aspekte und verschiedene Auswirkungen. Das kann man sich am besten veranschaulichen an den beiden göttlichen Königen Indra und Varuna.

Indra ist der immer siegreiche Heerkönig, der Anführer einer kriegerischen Schar. Er ist seinen kriegerischen Mannen voraus an unwiderstehlicher Kampfkraft und Siegesmacht, ein Eroberer von Beute und Land — wie es der menschliche König sein soll. Varuna aber ist der Regent, der Wahrer der Ordnung, der als Richter die Verstösse gegen Satzungen und Ordnungen bestraft — wie das gleichfalls die Aufgabe eines menschlichen Königs ist.

Bei diesen Göttern ist das Königtum nur ein Wesenszug neben anderen, und es besteht in göttlicher Vollkommenheit und kosmischer Grösse. Diese verschiedenen Seiten des Königtums sollen im irdischen König vereint sein, aber es bedarf keines Wortes, dass das nur in

*) Vortrag, gehalten auf dem VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Rom.

menschlicher Unvollkommenheit der Fall sein kann. Dennoch aber wird der menschliche König zu göttlicher Erhabenheit idealisiert bei dem hohen Fest der Weihe eines neuen Königs. Er wird dabei göttlichen Königen gleichgestellt, und zu einem Indra erhoben; wie dieser soll er stets siegreich sein. Und zugleich wird er als ein Varuna verherrlicht, dem er als Regent, als Wahrer der Ordnung und als gerechter Richter gleichen soll.

In diesen flüchtigen einleitenden Bemerkungen über göttliches Königtum kann nur hingewiesen werden auf die tiefgehenden und weitgreifenden Forschungen von DUMÉZIL, die nicht nur die altindische Religion und Mythologie betreffen, sondern sich auf den ganzen indogermanischen Bereich erstrecken und in die indogermanische Urzeit vordringen.

Wenn ich hier des näheren über den altindisch vedischen Gott Soma handle, so verzichte ich auf Ausblick in prähistorische Verhältnisse. Sogar der nahe vergleichbare iranische Gott Haoma muss hier der Kürze halber ausser Betracht bleiben. Und nur in flüchtigen Andeutungen können ethnologische Vergleiche gestreift werden.

Aber es muss von dem ganzen Gott die Rede sein, nicht allein von seinem Königtum. Unsere Texte nennen ihn unendlich oft „König Soma“, ohne dass dabei irgend ein Licht fällt auf die Art seines Königtums. Dieses kann vielmehr nur verstanden werden, wenn der Gott als Ganzer verstanden ist. Und zwar ist — das wage ich zu sagen — Soma der am wenigsten verstandene Gott der vedischen Religion.

Wenn ich nun ein Bild des Gottes entwerfe, so kann dies hier nur in skizzenhafter Kürze geschehen, ohne Eingehen auf Einzelzüge, ohne genauere Begründung, denn bei einiger Ausführlichkeit würde der Gegenstand einen stattlichen Band füllen ¹⁾).

2.

Zu Beginn werfe ich einen kurzen Blick auf das Verhältnis von Soma und Agni. Denn diese beiden Götter bilden ein Paar. Agni ist zunächst das Feuer, das im Mittelpunkt jedes Opfers steht, Soma ist der heilige Opfertrank, der die höchste Opfergabe ist. Sie sind die beiden Opfergötter. In sofern besteht zwischen ihnen ein Parallelis-

1) Eine ausführlichere Arbeit war begonnen; ihre Fertigstellung ist durch Kriegseinwirkung für längere Zeit unmöglich geworden.

mus, der uns aber auch als Gegensatz erscheinen mag, als Gegensatz nämlich zwischen Feuer und Wasser — denn Soma ist alles Flüssige.

Jedoch ist „Gegensatz“ eine logische Kategorie, die in unserem Denken — und in anderer Weise auch im Zoroastrismus — eine viel grössere Rolle spielt als im altindischen Denken. Vieles Altindische werden wir besser verstehen unter dem Gesichtspunkt der Polarität, und so verhalten sich auch Agni und Soma zu einander polar.

Das Wort *agni*, etymologisch = lat. *ignis*, Feuer, scheint ein gewisses Verständnis für diesen Gott zu erschliessen; es bleibt aber ein vordergründiges Verständnis; denn Agni birgt viele Geheimnisse, die das Wort allein nicht erschliesst. Agni ist jegliches Feuer: das Herd- und Opferfeuer, der Waldbrand; er ist der Blitz, er ist Sonne, er ist die Körperwärme der Lebewesen; er ist das Lebensfeuer, der Lebensfunke, die Lebensglut, die alle Welt durchwärmt.

Das Wort, der Name Soma ist nicht in dieser Weise übersetzbar. Soma ist der heilige Opfertrank, bereitet aus dem Saft einer Pflanze, die ebenfalls Soma heisst. Dieser heilige Pflanzensaft ist das rituelle Symbol und Urbild jeglichen Pflanzensaftes, der Lebens-Saft der gesamten Pflanzenwelt. Damit bringt Soma Leben allem was von Pflanzen lebt, Tier und Mensch, ja er ist überhaupt alle belebende Feuchtigkeit, der Lebenssaft, der Lebenstrank, das Wasser des Lebens.

Die Pflanzen aber sind als Holz, überhaupt mit allem was an ihnen dürr sein kann, die uns nächstliegenden Träger des Feuers; und unsere Texte sagen: Alles, was trocken ist, das ist Agni, und alles Feuchte ist Soma. In den Pflanzen also sind Agni und Soma vereint; was als dürr und saftig Gegensatz zu sein scheint, ist in der Pflanze eine polare Einheit. Diese enge Berührung beider Lebensbereiche, beider Lebensgötter, mag manchmal zu Vermischungen führen; und aus solchen polaren Beziehungen zwischen Agni und Soma mögen sich manche noch rätselhafte Züge im Wesen Somas erklären²⁾, auf die ich hier nicht eingehen kann.

2) Eine Schwierigkeit, die bis in neueste Zeit Verwirrung gestiftet hat, ist die, dass Soma des öfteren als Sonne erscheint, während doch seine lunare Natur, als von ur-arischer Zeit an bestehend, unzweifelhaft ist. Annäherung, Angleichung an Agni (als Sonne) mag hiebei in Betracht kommen, aber schwerlich allein zur Erklärung dieser Tatsache hinreichen. Es scheint jedoch eine Entwicklungsrichtung gegeben zu haben, gemäss der auch andere ursprünglich lunar-mythologische Wesenheiten in solaren Bereich übergetreten sind. Beides mag hier zusammengewirkt und sich gegenseitig gefördert haben.

Für uns befremdlich, nicht nur vom Standpunkt der christlichen Gottesidee aus, sondern auch etwa von den homerischen Göttervorstellungen aus, ist es, dass bei Agni sowohl als bei Soma wir immer wieder dingliche Gegenstände, Holz und Feuer, Pflanzen und Pflanzensaft, vor uns sehen, und zwar ganz verschiedene Dinge, und doch glauben sollen, das diese Mehrheit von Gegenständen ein Gott sei. Aber diese Schwierigkeit wird sich von selber auflösen, wenn wir nun Soma genauer betrachten.

3.

Zur Bereitung des Opfertrankes wird aus den Schösslingen der Somapflanze der Saft in einem höchst primitiven Verfahren mit Steinen herausgeschlagen. Das geschieht auf einer Unterlage, die eine stark dröhnende Resonanz ergibt. Der dumpfe Lärm, auf den es dabei ankommt, ist — symbolisch — der Donner. Der so gewonnene Saft wird durch Schafwolle geseiht. Das Wolltuch stellt die Wolken dar; der in tausend Tropfen hindurchsickernde Saft bedeutet den tausend-strömigen Regen. Dies die Symbolik der Kulthandlung. Soma ist Regen. Soma strömt als Regen vom Himmel zur Erde nieder und erweckt da Pflanzenwuchs. Die spriessenden Pflanzen sind saftig, und der Saft in ihnen ist Soma. Soma, der Regen, hat sich in Pflanzensaft, der Soma ist, verwandelt. Dieser Naturvorgang ist die Umkehrung dessen, was im Kult symbolisch dargestellt ist, wo der gekelte Pflanzensaft, wenn er durchs Wolltuch träufelt, den Regen bedeutet. Die Einheit von Naturgeschehen und Symbolik wird erkannt, wenn man, wie es üblich ist, himmlischen und irdischen Soma getrennt auseinander hält. Ob himmlisch oder irdisch, in der einen oder in der anderen Verwandlung: immer sind es Erscheinungsformen des Gottes.

Die Tiere, insbesondere Rinder, fressen Pflanzen, und mit dem Pflanzensaft nehmen sie Soma in sich auf. Soma wird in der Kuh zu nährender Milch, im Stier zu zeugendem Samen. Auch die Menschen nähren sich, ausser von Milch, von Pflanzen in mancherlei Form, und nehmen damit Soma in sich auf. Er wird im Manne zum Samen, im Weibe zu Milch. Diese Verwandlung entspricht mythischen Verhältnissen, denn Soma ist mythisch die Milch der Himmelskuh, die alles ernährt, was unter dem Himmel lebt, und ist der Same des Himmels-Stiers, der mit Regen die Erde zeugend befruchtet.

Weitere Akte des Opferrituals sind, dass der Pflanzensaft Soma mit Milch und Wasser vermischt wird. Statt Milch aber sagt man in der Sprache des Rituals: Kúhe. Gott Soma, als Träger des zeugenden Saftes, ist ein Stier, und Soma-Saft ist Same — auch dies eine bemerkenswerte Analogie zu Agni, denn Sperma ist auch feuriger Natur. Die Gewässer sind weiblich (wie in den verwandten Wörtern aqua und deutsch: die Ache), sie sind die Götterfrauen, sie bedeuten das weibliche Geschlecht. Und Soma ist der Mann der mit dem Weibe sich vereinigt.

Der Opferakt, in dem Soma-Saft mit Milch und Wasser vermischt wird, ist also ein *ἱερὸς γάμος*, und man kann sich nicht leicht eine ebenso keusche Darstellung der Begattung als eines lebengebenden heiligen Geschehens denken, als sie in diesem rituellen Vorgang symbolisch geschieht.

Der Regen kommt vom Mond. Das ist der Glaube vieler Völker, und es liessen sich viele ethnologische Parallelen dazu anführen. Der Mond ist also ein Gefäß des im All kreisenden Lebenssaftes, das sich füllt und entleert. Es findet ein Herabfallen und Wieder-Aufsteigen des Lebenswassers statt aus dem Mond und zum Monde zurück. Reste dieses Glaubens leben noch heute in unserem Volk: dass bei abnehmendem Mond es regnen müsse, bei zunehmendem Mond aber schön Wetter sein werde, dass man Knollengewächse bei Vollmond pflanzen müsse, weil von da an der Mond abnimmt und die Säfte nach unten dringen; Fruchtgewächse aber müsse man bei Neumond säen und pflanzen, weil der zunehmende Mond die Säfte nach oben ziehe.

Alles Leben auf Erden kommt vom Himmel, kommt aus dem Mond, tausendströmig durch die Wolken, sichtbarlich und gegenständlich als Regenwasser, das als göttlich verstanden Soma enthält und ist. Und alles Leben, das auf Erden erlischt, steigt wieder empor, wie die Erdenfeuchte zum Himmel emporsteigt. Das abgeschiedene Leben der Menschen wird vom Bestattungsfeuer emporgetragen, und der Rauch des Feuers gilt als Wolke. Es ist aber auch bezeugt, dass die Lebenskraft der Verstorbenen im Wasserdunst emporsteigt. Hier also berühren sich wieder die Vorstellungswelt des Soma und die des Agni.

Auf diese Weise haben die irdischen Lebewesen *Fortdauer des Lebens* — so ist *amṛtam* zu übersetzen — und *amṛtam* ist der Trank der Lebensfortdauer, ist Soma. Soma, vom Mond gekommen, kehrt zum Mond zurück. Der Mond ist die Schale, der Becher des Lebens-

trankes, der im Regen sich entleert und durch die Rückkehr des Lebens von der Erde zum Himmel sich wieder füllt. Wenn er voll ist, so trinken die Götter daraus *amṛtam*, Fortdauer des Lebens; denn sie haben an sich nicht Unsterblichkeit, sondern sie gewinnen Fortleben durch den allmonatlichen Trunk des *amṛtam* aus dem Monde, das ist der Trunk, der ihnen beim Opfer symbolisch im Soma-Becher gereicht wird. Ebenso leben ja die homerischen Götter dadurch fort, dass sie Ambrosia geniessen. (Das Wort Ambrosia ist mit altindisch *amṛtam* nahe verwandt).

Die Verstorbenen aber, die Väter, sind in den Mond eingegangen, eine Vorstellung, die neben anderen Anschauungen besteht. Dort haben sie Anteil an dem Genuss des *amṛtam*, des Lebenstrankes, der Soma ist; darum sind sie *somavantah*, somahaft. In Soma, dem Mond, haben sie Erneuerung des Lebens.

Der Mond ist Urbild von Sterben und neuem Leben, denn allmonatlich schwindet der Mond dahin und stirbt, und allmonatlich lebt er wieder auf. Gott Soma muss sterben, damit es neues Leben gebe. Auch dies wird im Opferritual symbolisch dargestellt; denn indem die Stengel des Somakrautes mit Steinen zerschlagen werden, um den Saft zu gewinnen, wird der Gott Soma erschlagen. Und der Mythos berichtet, dass die Götter den Gott Soma erschlagen, getötet haben. So wird der lebenspendende Saft gewonnen. Nur in aller Kürze erwähne ich, dass in vielen Religionen ein Gott sterben muss, damit neues Leben entstehe. Dabei handelt es sich in primitiven Religionen um pflanzliche, tierische und menschliche Fruchtbarkeit, und dieser Gott ist dann stets, wie auch die Pflanzenwelt, lunarer Natur. Menschen- und Tieropfer sind dabei der Nachvollzug der in mythischer Urzeit geschehenen Tötung des Gottes. Das hat AD. E. JENSEN in seinem Buch: *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951) ausführlich und klar dargestellt. (Ausserdem bemerke ich, dass — im Unterschied zu bekannten semitischen Vorstellungen — in lunaren Kulte Blut in der Regel *nicht* der Lebens-Saft ist. Beim vedischen Tieropfer, das zur Somafeier gehört, darf kein Blut fliessen; das Tier wird erdrosselt. Blut, das beim Zerlegen des Opfertiers hervortritt, muss mit Wegblicken übersehen werden).

Der Gott Soma also hat viele Gestalten, die, äusserlich gesehen, eine verwirrende Vielartigkeit darstellen. Tiefer dringender Blick aber sieht zwischen ihnen Gemeinsamkeiten. Der heilige Opfersaft und jeglicher

Pflanzensaft ist Eins; Regen, Pflanzensaft, Milch und Sperma sind als flüssiges Leben Eins; der Stier, als Urbild der Zeugungskraft, auch als Himmelsstier und Träger des Samens, der im Regen die Erde befruchtet, ist eins mit dem Mond; denn bekanntermassen ist der Mond in der Anschauung vieler Völker ein Stier; die *cornua lunae* sind die Stierhörner.

Mit all diesen Erscheinungsformen und mit ihren Beziehungen unter einander hat dieser Gott nicht die Gestalthaftigkeit griechischer Götter. Klare Gestalten zu sehen, das ist das Grosse der griechischen Geistesart; es ist die Wurzel ihrer Kunst. Dieser indische Gott ist im Unterschied davon eine *Idee*. Die Idee ist es, was all diese Erscheinungsformen zur Einheit verbindet. Aber es ist keine abstrakte Idee, sondern eine *anschauliche Idee*, und das Lebensvolle daran ist, dass in all diesen Formen der Gott sichtbar und wahrhaft gegenständlich anwesend ist. Aber freilich, der Gegenstand als solcher ist nicht der Gott. Regenwasser, das man in einer Schale auffängt, ist nicht an sich der Gott: es ist, wie für uns, Wasser. Man kann hier Luthers Worte über das Wasser der Taufe anwenden: „Wasser allein tuts freilich nicht“. Denn wie in christlicher Symbolik der *Glaube* dem stofflichen Gegenstand, Wasser, Brot, Wein, seine göttliche Kraft verleiht, so hier das *Wissen* um die welterfüllende Lebenseinheit, die in allen Verwandlungen sich erhält.

4.

Dieser in aller Kürze und mit Übergehung von vielem Einzelnen als weltdurchwaltende Lebensmacht geschilderte Gott ist ein König, wie das eingangs schon erwähnt wurde. Im Rigveda wird er manchmal König genannt, und in der sich daran anschliessenden Literatur ist das geradezu die solenne Bezeichnung: König Soma. Dies unendlich oft, auch wenn von seinem Königtum gar nicht die Rede ist, und nicht zu erkennen ist, inwiefern und warum er König ist. Gleichwohl geht auch aus solchen Erwähnungen hervor, dass die Königswürde zu seinem Wesen gehört. So müssen wir denn fragen: König über wen? Welches ist sein Königreich?

Ist er etwa, als Mond, König über die Sterne? Nein! ich glaube erklärt zu haben, inwiefern Soma der Mond ist. Das ist nicht, wie behauptet worden ist, sein ganzes Wesen. Und er ist gewiss nicht in dem Sinne der Mond, wie wir von „Mond“ als einem Himmelskörper

sprechen. Bei Soma ist „Mond“ nur eine seiner vielen Erscheinungsformen; man kann sagen seine höchste Erscheinungsform, sein oberster Ort, als die himmlische Sammelstätte des weltdurchpulsenden Lebensstromes. Dabei ist von den Sternen nicht die Rede, und den Mond als König der Sterne anzusehen, wäre moderne, sentimentale Romantik, wäre reine Phantasie, ohne den geringsten Anhalt in unseren Texten.

Eine sehr beachtenswerte Erwähnung von Soma als König findet sich im Ritual der Königsweihe. Da wird, wie ich zu Anfang schon gesagt habe, der neue König einem Indra und Varuna gleichgestellt und mit den königlichen Eigenschaften oder Kräften dieser beiden Götter ausgestattet. Dann stellt der leitende Brahmane den König dem versammelten Volke vor mit den Worten: „Dieser, ihr Bharatas (oder welches indoarische Volk es ist), dieser ist euer König“. Dann aber fügt er leise hinzu: „Unser, der Brahmanen, König aber ist Soma“.

Sollte dies nun wirklich der wesentliche Inhalt von Soma's Königtum sein, dass er König der Brahmanen ist? Ich glaube nicht. Diese Scene ist nicht sehr alt bezeugt. Ihre erste Erwähnung findet sich in einem Mantra der Taittiriya-Samhita, dann kommt dies ausführlicher in Brahmanas und Sutras vor. Der Rigveda und andere Mantra-Texte erwähnen nichts davon.

Dieses Königtum des Soma über die Brahmanen ist zwar etwas Soziologisches, oder scheint es wenigstens zu sein; aber es ist wohl nur ein Postulat, das beruht auf der Entwicklung des Brahmanenstandes in der Zeit vom Rigveda bis zu den Brahmanas. Da haben die Brahmanen ihre Praerogative immer stärker betont und ausgebildet, ihren Vorrang vor dem Adelsstand der Kṣatriyas immer nachdrücklicher geltend gemacht, haben ihre Unantastbarkeit durchgesetzt und Unabhängigkeit auch vom König angestrebt und bis zu einem gewissen Grad auch erreicht.

Diese Ausnahmestellung der Brahmanen wurde bei der religiösen Einsetzung eines Königs ausgesprochen und sollte damit festgelegt werden. Offenbar sollte die Menge die geflüsterten Worte nicht hören, dass die Brahmanen nicht den menschlichen Herrscher als ihren König anerkannten, sondern sich den Gott Soma dazu erwählten. Der König selber, der neben dem Brahmanen stand, hörte aber diese Worte und sollte sie hören.

Mir scheint daraus eine gewisse Beziehungslosigkeit von Soma's Königtum zu irdischen Herrschaftsverhältnissen hervorzugehen, sowie

dass es nicht in eine soziologisch gesehene Mythologie einzuordnen ist.

Dass die Brahmanen gerade den Soma zu ihrem König — vielleicht muss man sagen: zu ihrem angeblichen König — erwählten, ist begreiflich. Er war der Opfergott. Das war zwar Agni auch; aber am Feuer hatte jeder Anteil, der König und der gemeine Mann, wenigstens bei der täglichen Spende ins Herdfeuer; der Soma aber war den Brahmanen allein vorbehalten. (Dies zwar auch nicht von allerältester Zeit an; durchaus aber in der Zeit, um die es sich hier handelt).

Dass Soma also König speziell der Brahmanen sein soll, halte ich sonach nicht für im Wesen des Soma ursprünglich angelegt.

Alt dagegen, im RV. und AV. bezeugt, ist, dass Soma der König der Pflanzen ist. Das Somakraut ist natürlich die oberste aller Kräuterpflanzen, aber es ist sogar auch König über die Bäume, unter denen es wächst. Ebensowohl aber kann auch der hochragende Baum als Soma König sein über alles, was unter ihm wächst. Auch ohne das eigentliche Wort „König“ wird gesagt, dass er der Herr der Bäume, des Waldes ist, oder dass die Pflanzen seine Untertanen sind.

Ferner ist er der König der Flüsse (*rājā sindhūnām*) und der Wasserkönig (*rājāpyah*).

Sodann ist Soma *vr̥janasya rājā*, König der Gemeinde, d.h. wohl der Dorfgemeinschaft, somit also König über Menschen. Aber damit ist er doch nicht einem menschlichen König angeähnlicht, ist nicht Urbild menschlichen Königtums, denn er ist ebenso König der Götter und der Sterblichen (*rājā devānām uta martyānām*) und alle Völker sind in Somas Hand (*viśvāḥ kṣitayo haste asya* 9.89,6; 9.86,37 d).

Er ist König aller Wesen oder aller Welt (*viśvasya bhuvanasya*). Der weite Begriff *bhuvana* ist schwer genau zu bestimmen; vielleicht dürfen wir ihn hier und manchmal etymologisch auf griechisch wiedergeben und sagen: König der ganzen Physis.

Noch in mannigfachen anderen Wendungen kommt Soma's Herrschaft über die gesamte Natur zum Ausdruck: er ist der Herr, der Schöpfer des Himmels; Himmel und Erde stehen unter seinem Gebot; er ist Schöpfer, Beleber, Erhalter von Allem. Dabei wird das Wort „König“ nicht gebraucht, auch wird Ähnliches gelegentlich von andern grossen Göttern gesagt. Derartiges ist also keine ausschliessliche Besonderheit Soma's und keine ausdrückliche Bezeugung seines Königtums, aber es fügt sich sehr wohl zusammen mit dem, was wir als das vielseitige Wesen dieses Gottes erkannt haben, dass er nämlich in

Pflanzen, Tier und Mensch, in Regen und Wechsel des Monds, in allem irdischen Leben und in Erneuerung des vergangenen Lebens die vom Himmel herab alles durchpulsende und zum Himmel zurückkehrende Lebenskraft ist. Das wird erkennbar aus der Überschau über unzählige Einzelaussagen, die sich zusammenschliessen. Da dies lebendiges Gottesbewusstsein ist, ist zwar tausendfach davon die Rede, aber nirgends wird es zusammenfassend ausgesprochen. Selten sind so reichhaltige Aussagen wie z.B. RV. I.91,4: „(All) deine Gestalten, die im Himmel und auf der Erde, die auf den Bergen, in den Pflanzen und den Gewässern sind, mit all denen, o König Soma, nimm wohlgesinnt und ohne Groll unser Opfer an“; ein Satz, der mit der Fülle seines Ausdrucks eben doch nicht Alles zu sagen vermag. Und dieses Alles ist das Königreich des Gottes Soma.

Man kann nicht sagen, dass Somas Königtum über der Königswürde eines Indra, eines Varuna stehe. Es ist von anderer, nur dem Soma eigener Art. Und ganz gewiss kann man von ihm nicht, etwa im Unterschied zu jenen Götterkönigen, sagen, sein Königreich sei nicht von dieser Welt. Es ist so sehr von dieser Welt, dass er in jeder Liebesregung von uns, in jedem Gräslein, in jedem Regentropfen enthalten ist: leiblich anwesend. Aber diese irdische, gegenständliche Erscheinungsform ist Gott nur, insofern die verbindende Idee vergegenwärtigt wird. Und sie wird im Kult symbolisch vergegenwärtigt. Nicht das Stoffliche ist der Gott, sondern der Gott wird mit dem religiösen Bewusstsein in dem Gegenstand erkannt als das in ihm enthaltene All-Leben. Als Beherrscher von dem Allen, als Herr des Alls, ist er König.

THE IMPACT OF MOHAMMEDANISM ON PAGANISM IN THE LIBERIAN HINTERLAND *)

BY

E. DORA EARTHY

Perched on rocky ground, like little colonies of limpets, the villages and hamlets of the Gbandi, Kisi and Loma tribes of the Liberian Hinterland are scattered on densely wooded hills or in jungle clearings. Gbandi and Kisi are sometimes symbiotic, sharing the same village in different sections, each with its own chief or headman. In Masam-bolahun, the Mandingo are symbiotic with the Gbandi.

In trying to study the complexity of the religious beliefs and practices in this backwash of tribes, the first question which occurs to one, is whether or not there was any original monotheism, perhaps running parallel with paganism before the advent of Islam. A little confirmatory evidence may be found in the language and folklore. I gather from information kindly given me by Father Bessom, O.H.C., that there is a word for God among the Gbandi, Loma and Mendi, which is thought to be pre-Islamic. The Gbandi term is *Ngele-wolo-ngwala*, Sky-Great-Body. The corresponding Loma word is *Gele-wolo-gwala*. The Mendi term is a contraction: *Gwo* or *Gerwo waa*. The terms which are now in use are evidently derived from the Arabic, namely *Ngala* (Gbandi) and *Gala* (Loma). The Kisi word is *Meleka*. Professor Guillaume, of the School of African and Oriental Studies in London, informs me that *Meleka* is the Arabic for Queen; *Melek* being King. The Kisi have also a word for Sky, which is *Hala*. One Kisi youth translated *Meleka* for me as God the Creator. Another gave me both words *Hala* and *Meleka* for Sky, but decided that *Meleka* was the one I wanted.

Meleka may perhaps have meant a Sky-Goddess, or Queen of Heaven, but it seems more likely that the termination 'a' may have been added to the masculine form for the sake of euphony or phone-

*) This paper was written for VIII International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955.

tics. A possible, but not very likely, derivation of *Hala* is *Hal*, which J. Spencer Trimingham (*Islam in the Sudan*) describes as "a state of ecstasy as a Divine gift". It seems more probable that *Hala* is the Kisi form of *Ngala*, which is probably the Arabic *Allah* (*Al ʿIlah*). I am indebted to Father Bessom, O.H.C., for the following folktales which seem to bear on the monotheistic theory; the first of Loma, the second of Mendi origin.

A LOMA TRIBAL TALE

By Domity Kova, of priestly and Chiefly family, Grade XII, St. Augustine's High School; Holy Cross Mission, Bolahun.

Long, long ago, God made men. He gave them power to choose between right and wrong. But they failed to notice their Maker. One day God said: "I have made man and have given him the world and all things in it but he will not obey directions, nor keep peace. Then He sent the rain in order that man might obey directions and keep peace. The rain poured. Man walked about in it, living things began to dance. This is the way God sent rain and dancing to the world.

God saw that whatever made men happy made them proud and boastful, even though they were doing sin. But He could not give them directions nor keep peace. The next day, God sent the sun. But when the sun fell (its light fell) men were happy. They warmed themselves in it, they dried their goods in it. The birds warmed themselves in it, they lifted their very sweet songs. The children danced.

The next day God said: "Since I have made men and all things, but they will not obey, I will spread darkness over them." So He covered them with cold night. Then men were struggling for caves and tree interstices, and thought about making fires. Then they were begging God to take away the darkness and cold. That was the beginning of living in caves and of praying God and perhaps of human speech.

This Mendi story may also be connected with original monotheism:

In the beginning God and Heaven were very close, but the noise of the women and their pestles knocking against the wall of Heaven when they were beating rice, displeased God, so that He went very far away. Fr. Bessom remarks on an idea in the story of the Rise of God instead of the Fall of Man.

Fr. Bessom wonders if the Gbandi story of the man who prayed

to God, as if this were an unusual thing, goes back to earlier Moslem influence. God speaks through a snail and a lizard. The worshipper rescued from his peril, commands his sons to care for the little beasts. One son fed them in grateful memory, and the other prayed to them. Fr. Bessom queries if this story tries to explain the division of men into theists and animists ('On the Border of Islam', by J. H. Bessom, published in *The Moslem World*, 1952?)

There is not time to dwell at length on the animism, totemism, ancestral cult and other aspects of the religious beliefs and practices prevailing among the pagans, which may or may not be contemporary with a monotheistic belief. The impact of Islam seems to have absorbed and transfused many of the former religious concepts, so that, as J. Spencer Trimingham remarks with respect to Islam in the Sudan: "Nobody is wholly conscious of what elements are distinctly religious and Moslem, and what are merely social and pagan. Social customs, though pagan in origin, all alike take on religious and Islamic sanctions. The religion of Moslem peoples everywhere is full of non-Islamic customs and superstitions which it has absorbed. An Islamic colouring then may be given to assimilated animistic beliefs and practices simply by introducing the name of God, using the name of God according to the language, which is regarded as ensuring the efficacy of the incantations and practices.

The belief in a wonder-working power (mana) becomes the *baraka* which God gives to certain humans and which can be transmitted through relics, stones, trees, by association. God's gift of *baraka* is dispensed through persons and objects which may come to be regarded as the power itself." I shall have occasion to refer to this *baraka* later on, in connexion with the Liberian Moslems.

There is one feature of the pagan religion which Islam has seized upon and is using to the utmost extent while omitting its more cruel elements, and that is the ritual of sacrifice — sacrifice for the propitiation of both hostile and friendly forces. The word sacrifice is one of very wide connotation in Liberia, running the whole scale from former human sacrifice to animal and material offerings.

Before passing on to Islamic influence, I should like to describe a few examples of pagan sacrifice. To take first the Kisi tribe, who seem to have penetrated into Liberia from French Guinea originally. The son of the paramount Chief of the Kisi in Liberia, gave me the

following details (I think it was voluntary information) about an important Mountain ceremony ordered by his Father after a successful rice harvest. This is Kandakai's recital: All the people of the Kisi tribe make a big sacrifice once a year when the rice harvest is finished, perhaps soon after Christmas time. There is a very high Mountain, twice as high as Phakufasa, near the boundary of French Guinea. The top of this mountain is an extremely high rock and the sacrifice is offered to the God which lives under the rock. The name of the Mountain is known to the people, but must never be revealed to strangers. The priest who performs the sacrifice belongs to a priestly family, and the office is hereditary descending from father to son, and is never supposed to leave that family. Failing a son, the nearest male relative will be chosen. The priest is vested in a toga of indigo blue (or black) and white striped hand-woven material, such as is generally worn in this country, and on the back of the toga is a large white moon-shaped design. When I suggested that this design might be connected with Mohammedanism, Kandakai indignantly repudiated the suggestion. As a preliminary arrangement the women set up kitchens at the foot of the mountain on the day of sacrifice, and quantities of food will be taken there, especially rice.

The sacrifice is a sheep, which is slain by the priest. The sacrificial blood is collected in a bowl, which is brought down to the congregation. A member of a special family holds the bowl, and puts a little blood in the hands of each person, who must rub the hands over the face, especially the forehead. The office of bowl-holder is also hereditary, as is also that of the trumpeter. The priest when making the sacrifice prays that the whole country and its people, men, women and children, may be blessed by the God. A chant is sung by the whole congregation. When the people are coming away, if any person looks back at the mountain he will die, and if any one falls, he will die; as for instance a boy if he happens to be running, said Kandakai. (We must note the width of the chalice, which is symbolic.)

At my request, Father Bessom has lately made enquiries as to whether or not this mountain sacrifice is still carried out. In a letter dated 22nd Dec. 1954, the Father states: "The Kisi people seem not to 'feed the mountain' these days, as a group. A Secret Society now does it."

The significance of this ceremony in connexion with H.G. Quaritch Wales' theories in his work "The Mountain of God" will be appreciated

by those who have read the book. The ceremony in Liberia was ordained by the Paramount Chief, evidently acting as the Divine King, the representative of the sacred Mountain, the soil and its products and the animals feeding on them. Prof. Frankfort has pointed out with regard to the Mesopotamian religion, that the mountain is the place where the mysterious potency of the Earth, and hence of all national life, is concentrated.

The Loma also venerate "Holy Mountains", where dwell the souls of Loma warriors. Possibly divination is made by means of a Mountain, for we are told that one day "the Mountain had been warning people that an evil spirit was about." In this Loma tribe, up to 1947, human sacrificial blood was stored up in a cave in the Kpandemai Mountain. The blood was used for smearing on charms and 'medicines'.

But, the mountain cult is not the only one among the Loma. A Loma boy told me that his people sacrifice to a snake which eats chickens. Another boy said to a Father O.H.C.: "Let me go pray to my snake."

Women may sometimes offer sacrifices. One day in passing through a Gbandi village, I found a crowd collected there, and was told that the Headwoman of the Girls' Initiation rites, had been offering the preliminary sacrifice for the opening of the Bush School.

The dominating note of the pagan religion being sacrifice, which has a pathological side, as in the case of the Leopard Society, it is clear also that many sacrifices are caused by fear, especially fear of the world of spirits. If offerings to the ancestral spirits are lacking, the spirits will persecute the defaulters. If dead people have been associated with witchcraft, their spirits will assault the living. I have recorded several concrete examples of this and its resultant behaviour.

As regards the ancestral cult, it may be said that the dead and the living form one continuous chain. Kandakai told me that his mother, the chief wife of the Paramount chief, slept on her mother's tomb, the body of the mother being enclosed in a clay extension of the hut of the daughter, which was her bed and on which she slept, in order that her mother "might speak to her in dreams". In a Gbandi village which I visited frequently, there were offerings on the tomb of the founder, in the centre of the village, and the bodies of two important old women were walled up in the huts of their descendants.

Sometimes people are buried under the ground in the centre of a village, and small votive offerings, called sacrifices, are thrown on the

ground. If a man has died away from home, his spirit must be brought back by appropriate ritual (cf. *The Hinterland*, August 1943).

In connexion with animism, I may cite the case of an old blind man who became a priest of the water spirits, the office being hereditary. He learnt the ceremonial and forms of propitiating the guardians of the local stream (cf. *The Hinterland*, October 1946). Another priest one day told a Father O.H.C., that they had just completed the sacrifice of a goat to the brook running by a new Mission outpost. Unfortunately, the water-spirits sometimes get hungry for human sacrifice. Then there are strange accidents on the banks of streams where it seems as if a person could hardly succeed in drowning if he tried.

To turn for a moment to a sacrifice which might be termed a fetish. One day when I was walking along a path with my interpreter, I saw a stone bound round with thread lying on the ground. I was told that the stone was a 'sacrifice', a 'palaver' in the heart of the man who made it, and he did not tell people about it.

With regard to totemism, if the tribal tabus can be dignified by this name, all these tribes have these tabus.

Father Bessom writes that the animal forbidden to any tribe is also called the ancestor of the tribe. The word for tabu is yěi in Loma, meaning *opposite*, as water is opposite to fire.

Kandakai told me that if either he, or one of his family ever trod on a kola nut, it would make him sick. This might be a tabu associated with some greater one. A Gbandi told me that the tabu of his village was a python. He offered to sell me the skin of a python which had recently been killed, but he said he would not touch the skin himself, but would bring it twined round a stick.

I have given a brief account of the pagan religion. It is now time to try to assess the Moslem influence. How did Islam penetrate into Liberia? We must go back some centuries. In the grasslands beyond the tropical forest arose the great Mandingo Empire, which began to be Muslim from the middle of the eleventh century A.D. Mandingo folk are settled among the pagan Kisi, Gbandi and Loma of Liberia, but Father Bessom tells us that these men seem to know nothing of the ancient greatness of their tribe. For a long time it was frequent for other tribes to have Mandingo Chiefs over them. This seems to have stopped now that the Liberian Government provides free elections.

The Mandingo are good traders, and trade with Hinterland tribes may be one of the principal reasons for their penetration. Some of them are clever craftsmen, as are also the Muslim Mendi of Sierra Leone, and they doubtless wished to exploit their skill in metal and leather work and basketry. At the present time, the Mandingo traders follow the local market, which is held in different places on different days.

Father Bessom reported that Moslem influence was strong in the town of Kondo Bengu, which is on the main trade route, East and West. The Moslems also trade in imported articles. One day I noticed in the Bolahun market that an enterprising Mohammedan had some strips of foreign material, some powdered sulphur and some little satchels, made from palm-leaf fibre, to sell. My Gbandi interpreter told me, in connexion with amulets and medicines prescribed by a Mohammedan that he will charge highly for them. The father of a child for whom these charms or medicines have been prescribed, will give a white embroidered toga, or long piece of hand-woven cloth, to a Mohammedan, at the end of four years for a boy, and three years for a girl, if the prescriptions have been successful. One notes that the numbers make up the mystical number seven.

The years refer to the number of years that a man is separated from his wife, after child-birth. This period will be four years for a boy and three for a girl.

Towards the end of my stay in Liberia, an old Gbandi man was continually begging me to buy an expensive piece of cloth, in order that he might be able to pay a Mohammedan for a somewhat heavy debt he owed for medicine, but I was short of ready money.

Some people evidently requested medical treatment from Mohammedans at that time, although the Holy Cross Liberian Mission Hospital was becoming widely known and utilized. One day while I was in Bolahun, a little girl had a fit in the morning, and the people thought she had an evil spirit. We were told that a Mohammedan doctor had prayed for her, muttering some incantation, to which the people had responded *Amina* (Amen). The little girl recovered in the afternoon and went to a rice farm to work.

But the Moslems will sometimes work in friendly collaboration with the Christians. In 1953, the Doctor of the Mission Hospital reported that he had a new dresser at Mbaloma (a leper settlement), a Mohammedan who had good hands and was willing to take care of the

terrible sores himself. This dresser seemed to be interested in Christianity. Some years earlier, the Mohammedans had helped the Gbandi Christians to build their new village of Fagundu.

MOHAMMEDAN RITUAL

Whenever an animal, generally a cow, is offered in sacrifice, a Mohammedan, or failing one, the oldest man in the village, will perform the sacrifice. The ritual is that all the congregation must approach and put their hands on the animal. When the sacrificial flesh is divided, the Chief will have the heart and entrails, the women will have the head (unless they are expectant mothers), but they will return the tongue to the Chief. Other old men and former slaves will share the legs. As regards the laying on of hands, one must always accept a proffered gift by laying one's hand upon it as a sign of acceptance.

The Moslems are also responsible, at least in some villages, for the installation of the shrines for the "Lightning Medicine", which it is tabu to touch. There was an important one in Masambolahun, seeming to consist of a faggoted enclosure, in which was a pot containing sacred medicine.

The Moslems know how to turn to good account the ritual of dancing. Soon after my arrival in Liberia, I paid a visit to a Gbandi village one evening in company with a Sister of the Convent of the Holy Name (from Malvern Link, England, a Sisterhood which is working with the Holy Cross Liberian Mission) and my interpreter. As we ascended to the village, the sounds of drumming and dancing were heard, and the glare of bonfires lighted up the surroundings. My interpreter explained that a dance of young people had been ordered by a Moli (Mohammedan). This was a rite to prevent babies from dying in their sleep, as one had done recently. The dance was to be performed for seven nights in succession. My interpreter explained that this kind of ritual was written in the Moli's book of sacrifices and charms. A few days afterwards, when walking near cross-paths I noticed a little bundle of grass rings lying on the ground. My interpreter explained that the Mohammedan had ordered one ring to be placed at the spot each time the dance was performed, seven evidently being the mystical number. Seven little circles also appear on some brass brooches worn by men.

The dramatic appearances and picturesque attire of the Moslems

must often attract the pagans. On one occasion when one of the Fathers, O.H.C., spent a night in Zewotamai, a Loma town (villages are often called 'towns' in the Liberian Hinterland), he reported:- "It was near the close of Ramadan, when the Prophet's followers eat and drink only before sunrise and after sunset. They cease work, group in the larger towns for the daily devotions and push their merchandise. Moslem dignitaries appear among them in Arab costume, and the ways and fervour of Mecca are kept up as much as possible. My night in Zewotamai was the one when they feast and dance till sunrise, and the Moslem songs and dances were being taken up by the Wubemai with enthusiasm. A nucleus of Moslems would move about through the huts of one part of the town and their torchlight group would pick up natives rapidly." A Father related also that when he was on a visit to the Gbandi town Nyendamalahun he saw a Mandingo accepting admiration and gifts for his renown in two things. He rode a white horse and he had been to Mecca. He told his bearers that Mecca is the biggest city in the world and its mosque is so high that the top is invisible.

No doubt religious observances make a great appeal to the pagans. I saw once in Sierra Leone, near the Liberian border, a group of Moslems bowing to the ground about sunset time, apparently to say their prayers before they partook of bowls of food placed before them. Another time I saw a young Mandingo silversmith, hurrying through the woods with his box of brass and silver trinkets, from one village to another, in order that he might reach the next town before sunset, to say his prayers.

Once in visiting a Gbandi village I saw a tall Mohammedan sitting on a verandah of a hut, making beautiful Arabic letters on a large wooden spade-shaped blackboard, similar to one I once saw in Zanzibar Museum. He had a little pot with a wide rim containing vegetable ink (made from leaves); and a small oblong case of lizard skin filled with reed pens, also two or three sheets of white paper, notepaper size, on which some prayers or recipes were written in Arabic, some of the words in red vegetable ink, and some in a darker colour. The Moli informed me that he was writing a recipe for a skin medicine, and he offered to rub a sample of the medicine on my skin, but I thanked him and said that I thought my skin was alright, and did not require any medicine. He gave me one of his reed pens, and as I was leaving the village, he came after me with the request that, as I was his friend,

would I send him some white paper. I agreed, and he sent a little boy to go home with my interpreter and myself, to fetch the paper. Then he asked me if I would like to buy a cow. He gave two pieces of cardboard to the boy, explaining that he would like the paper put between these boards when I sent it.

Another day while resting in the same village after a long walk we saw a cow fastened to a pole, with a heavy piece of the trunk of a banana tree on its horns, and I was told that the cow was 'saucy' and tried to kill people. Doubtless the Mohammedan would have been glad to sell it to me! He himself was sitting, diligently writing the whole time, on the Chief's verandah. He had his pot of ink, his pens, his blackboard, and two thick little volumes covered with cowhide. He himself sat on a sheep-skin, arrayed in his flowing white garment and stitched fez. He represented literacy in an illiterate land, except for the Christian Mission.

AMULETS

Most of the charms and amulets prescribed by Mohammedans are classed as 'sacrifices', i.e. sacrificial offerings, but a distinction is made between 'sacrifices' and 'medicines'. I made a long list of both of these when studying child welfare in the Sierra Leone Protectorate and the Liberian Hinterland for the Save the Children Fund in 1932-33. The charms called 'sacrifices' seem to correspond to the Arabic *hiriḏ*, and the little packets containing extracts from the Korān are evidently the *ḥijab*. (cf. Trimmingham.) All the sacrifices and medicines are written in the books of the Moslems, my interpreter said. Cowrie shells, especially those in the orifices of which medicine has been inserted, have a protective value and are supposed to convey health and prosperity. A metal ring imparts physical strength. Miniature booklets tied round the necks of men also have a protective value, and so have little models of tools worn by women and children. Rings and horns are blessed by the oldest man in the village, who must pray and lay his hand on them. This may be because the oldest man has inherited the mysterious power which the Arabs call *baraka*.

In all these operations, there is a good deal of symbolism and inherent mysticism, which attempts the redemption of matter; an awareness of the sacredness of matter, which can well be sublimated by Catholic

Christianity. It is true that latterly the Moslems have been more active in proselytising and more antagonistic to Christianity, especially at Kailahun and Bo in Sierra Leone, but in the long run they cannot hold their own against the Catholic Church, the high ideals of which appeal to some of the finest traits in the character of these Hinterland tribes.

REFERENCES

- The Hinterland*, Published bi-monthly in the interests of the Holy Cross Liberian Mission, West Park, New York, U.S.A.
J. SPENCER TRIMINGHAM, *Islam in the Sudan*, Oxford University Press 1949.
E. DORA EARTHY, *Children of the Liberian Hinterland*, An unpublished report to The Save the Children Fund.

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE ALS UNIVERSALGESCHICHTE *)

(EINE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE SKIZZE)

VON

EBERHARD COLD

Kiel

Sie brauchen nicht zu befürchten, dass ich etwa ein Loblied auf die Religionsgeschichte anstimmen möchte dadurch, dass ich sie zur Universalgeschichte erhebe. Im Gegenteil: ich möchte Sie daran erinnern, dass es eine „Allgemeine Religionsgeschichte“ als selbständige, methodisch strenge Disziplin noch gar nicht gibt. Was wir bisher unter dem Namen „Allgemeine Religionsgeschichte“ haben drucken lassen, wie z.B. das weitverbreitete Buch von Gustav Mensching¹⁾, sind nur mehr oder minder vollzählige Sammlungen von speziellen Beschreibungen einzelner Religionen und ihrer historischen Entwicklungen. Eine „Allgemeine Religionsgeschichte“ gibt es ebenso wenig wie es bisher eine „Universalgeschichte“ als selbständige, methodisch strenge Disziplin gibt. Auch was wir bisher unter dem Namen „Universalgeschichte“ oder „Weltgeschichte“ haben drucken lassen, wie z.B. die berühmte Propyläen-Weltgeschichte²⁾, sind nur mehr oder minder vollzählige Sammlungen von speziellen Geschichten einzelner Staaten, Zivilisationen oder Kulturen.

Ogleich die meisten derartigen Versuche als wissenschaftliche wie als buchtechnische Leistungen volle Anerkennung gefunden haben, befriedigen sie doch nicht unser immer spürbarer werdendes Verlangen, die gesamte menschliche Geschichte mit einem Blick zu überschauen. Auch die Geschichtsphänomenologie und die Feststellung von Paralleli-

*) Vorgelesen am 29.4.1955 auf dem VIII. Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Rom.

1) Gustav Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2. Aufl. Heidelberg 1949.

2) *Propyläen-Weltgeschichte. Der Werdegang der Menschheit in Gesellschaft und Staat, Wirtschaft und Geistesleben*, hrsg. Walter Gatzert, 10 Bde. Berlin 1929-1934; *Neue Propyläen-Weltgeschichte*, hrsg. Walter Anzures, 6 Bde. 1946.

täten und Synchronismen³⁾ befriedigen so wenig, wie die Beschreibung selbst aller historischen Zivilisationen keine Universalgeschichte ergibt, sondern lediglich eine vollständige historische Zivilisationsgeographie⁴⁾.

Um Universalgeschichte aber kreist unser Denken allezeit, auch wenn wir uns als Religionshistoriker scheinbar nur mit einem Spezialgebiet der Geschichte beschäftigen. Auch für den Religionshistoriker heisst die dauernd drängende Frage: „Woher kommen wir? Wo sind wir? Wohin gehen wir“⁵⁾.

Diese Frage ist mit wissenschaftlichen Mitteln bis heute nicht beantwortet worden. Sie wissen aber, dass es in unserer Geistesgeschichte einmal eine Zeit gegeben hat, in der jedermann wusste, dass der Mensch von Gott her gekommen ist und wieder zu Gott zurückgehen wird. Für die damaligen Menschen begann die Geschichte mit der Schöpfung der Welt und endete mit dem jüngsten Gericht. Alles, was überhaupt über den Menschen ausgesagt werden konnte, musste notwendig *sub specie aeternitatis* über ihn gesagt werden.

Dieses Menschenverständnis und zugleich Geschichtsbewusstsein wurde dann dadurch vermeintlich verbessert, dass man in der Gewissheit des Glaubens sagte: Alle Geschichte geht von der Schöpfung hin auf Jesus Christus und von Jesus Christus her über uns hinaus bis auf das Gericht am letzten Weltentage. Später hatte man aber nicht ständig das Ende aller Tage im Auge, wenn man Weltgeschichte schrieb, sondern begnügte sich zu sagen: Von Adam zu Christus und von Christus bis auf diese unsere Zeit⁶⁾. Endlich konnte man sich auch zu Adam nicht mehr als geschichtlicher Gestalt bekennen, sodass allein Jesus Christus nachblieb als Angelpunkt eines Weltgeschehens ohne fixierten Anfang und ohne sicheres Ende.

An dieses Geschichtsbild hält man sich im Protestantismus noch heute, während die vom Christentum emanzipierte Wissenschaft längst dazu übergegangen ist, ohne ausdrückliche Rücksicht auf Anfang, Mitte und Ende des Ganzen, die Geschichten von Staaten und

3) z.B. ARNO und ANNELIESE PETERS, *Synchronoptische Weltgeschichte*, Universum-Verlag, Frankfurt/M. 1952.

4) Gegen ARNOLD J. TOYNBEE, *Der Gang der Weltgeschichte*, 2. Aufl. 1950.

5) Titel eines Gemäldes von PAUL GAUGUIN, 1897, Boston Museum of Fine Arts, abgebildet in: ERHARD GÖPEL, *Paul Gauguin. Welt in Farbe*, Verlag Kurt Desch, München-Wien-Basel 1954, Tafeln 28-30.

6) HARTMANN SCHÄDELS *Weltchronik* von 1492.

Kulturen zu beschreiben. Dass dieses Unterfangen wesentlich nihilistisch ist, haben einige Forscher eingestanden. Währenddessen aber wurde Jesus Christus durch den christlichen Existenzphilosophen Karl Jaspers von seiner Aufgabe, als Angelpunkt der Welt zu dienen, entlastet. Jaspers fand einen neuen Angelpunkt in der sogenannten Achsenzeit, die für ihn von 800 bis 200 vor Christus dauert ⁷⁾. Damit sind wir aus dem Regen der Subjektivität christlichen Glaubens unter die Traufe der Subjektivität philosophischen Selbstbewusstseins gekommen.

Nicht etwa weil die Geschichtswissenschaften ungenügend ausgebildet wären, sondern weil wir als Wissenschaftler Nihilisten sind ⁸⁾, deshalb konnten wir die universalhistorische Frage bisher nicht beantworten. Dass es aber doch eine Möglichkeit gibt, mit der Beantwortung dieser Frage zu beginnen, möchte ich im Folgenden stichwortartig aufzeigen.

Das mythisch-religiöse Denken des Altertums hatte ein geschlossenes Menschen- und Geschichtsbild, weil es wusste, dass alles Geschehen von einem einzigen festen Ort ausging und zu diesem wieder zurückgehen wird: Gott. Unser neuzeitliches philosophisches Denken kennt keinen festen Ort; aber diejenige wissenschaftliche Disziplin, die heute in der Öffentlichkeit das grösste Ansehen genießt, die Physik, verführt, zumindest meiner Meinung nach, den Religionshistoriker und Philosophen dazu, auch als Wissenschaftler wieder einen solchen festen Ort anzunehmen, von dem her alles Geschehen kommt und zu dem alles zurückgehen wird und von dem alles bestimmt wird: Ich meine den von den Physikern mit „Energie“ bezeichneten Grundstoff der Welt.

Der Münchener Ordinarius für Physik, Walther Gerlach, hat unlängst vorgetragen: „Wir sind heute sicher, dass die letzten Aufbauelemente der Materie, das Proton, das Neutron und das Elektron, auch nicht unveränderlich sind. Sie können zwar nicht weiter aufgespalten werden, aber sie können sich ineinander verwandeln. Wir

7) KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949 und später.

8) Die Wissenschaft richtet sich nach allen Seiten, aber das wissenschaftliche wie das philosophische Denken wird durch die von der Endlichkeit der Materie gebildete Grenze aufgefangen und auf den Menschen zurückgeworfen, sodass das Denken nicht nur keinen festen Ausgangspunkt hat, sondern auch keine Ruhe findet, solange es die Grenze nicht übersteigt.

sehen heute kein unveränderliches materielles Element in der Welt. Das beständige Element unserer Welt ist die Energie". 9)

Diese „Energie“ als das allein Beständige ist nicht mehr und nicht weniger als das Feuer oder der Logos des Heraklit oder das Sein des Parmenides. Sie ist „das, was nicht untergeht“ (Heraklit B 16) und das „Allgemeinsame“ (Heraklit B 2, 114; Parmenides B 5). So konnte schon 1948 der Nobelpreisträger Werner Heisenberg sagen: „So wie die alten Griechen es sich erhofft hatten, so haben wir erkannt, dass es wirklich nur einen einzigen Grundstoff gibt, aus dem alles Wirkliche besteht. Wenn wir diesem Grundstoff einen Namen geben müssen, so können wir ihn heute nur „Energie“ nennen“ 10).

Dass alle materiellen Erscheinungen und Veränderungen energetische Prozesse sind, ist seit Langem bekannt. Aber in den eben angeführten Zitaten begreifen die Physiker den gesamten Kosmos meines Erachtens nicht nur als ein Quantum theoretisch bestimmbarer Energie, das mutmasslich vor vier bis fünf Milliarden Jahren auftrat und vielleicht in zehn bis fünfzehn Milliarden Jahren nicht mehr vorhanden sein wird, — sondern, indem sie von der „Energie“ als dem einzig geständigen Element der Welt und dem Grundstoff sprechen, heben sie ihren quantitativen Energiebegriff über ihn selbst hinaus. Das scheint mir bemerkenswert zu sein: Sobald die Physiker die Erkenntnis der Realität voll ausschöpfen wollen, transzendieren ihre Aussagen notwendig sich selbst, — obgleich die Physiker in der Regel aus Treue zur exakten Forschung jede meta-physikalische Aussage von sich aus abzulehnen pflegen.

Quantisierte Energie und die „Energie“ als der Grundstoff und das beständige Element unserer Welt sind zwar wesensmässig dasselbe, aber erscheinungsmässig sind sie es nicht: Energie tritt quantisiert in den Bereich unseres naiven und wissenschaftlichen Begreifens, aber unquantisiert, als der „Grundstoff des gesamten Kosmos an sich“, entzieht sie sich dem Zugriff der forschenden Wissenschaft. Als „Energie an sich“ ist sie unbegreiflich.

Mein Freund, der Münchener Dozent Dr. Anton O. Neuhäusler,

9) WALTHER GERLACH, *Energie und Materie*, in: *Das Weltbild unserer Zeit*, Hrsg. Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Akademiker, Nest-Verl. Nürnberg 1954, S. 20.

10) WERNER HEISENBERG, *Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik*, in: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, 8. Aufl. 1949, S. 97.

dem ich manche kritische Bemerkung zur Sache verdanke, fragte mich, ob man diese letztgedachte präexistente „Energie an sich“ überhaupt noch mit „Energie“ bezeichnen soll und nicht viel lieber mit „Sein“, weil mit „Energie an sich“ das innere Wesen des Seins nicht genügend getroffen sei und „Energie“ dann die Bezeichnung für die erfahrbare Realisationsweise des „Seins“ bleibe. Aber gerade als Religionshistoriker möchte ich die Scheidung zwischen „Sein“ und „Energie“ vermeiden, weil, ausser in der Sprache des naiven Mythos, auch die grossen Homines Religiosi die Scheidung zwischen Transzendenz und Welt vermieden haben. Es ist durchaus meine Absicht, mit dem Wort „Energie“ zu versuchen, den ontologischen Dualismus der abendländischen Tradition zu überwinden. Deshalb auch möchte ich nochmals bemerken, dass ich davon überzeugt bin, dass „Energie an sich“ ohne Zeit vorhanden war bevor sie sich zum ersten Mal zu der Materie unseres Kosmos realisierte. Aus reinem Nichts kann die Materie nicht entstanden sein, ebensowenig aus einer anderen, wesensfremden Präexistenz. Dies zu denken verbieten alle Erfahrungen, die im Umgang mit Realitäten gemacht worden sind, zudem der einfachste Grundsatz der Logik. So wie ich von der Präexistenz der „Energie an sich“ überzeugt bin, so bin ich sicher, dass es „Energie an sich“ auch geben wird nach dem endgültigen Zerfall der kosmischen Materie.

Ich sage, die „Energie an sich“ ist zeitloses Sein, das in sich zum Geschehen und damit zum zeithaften Sein werden kann. Sie ist das Eine, das in Bezogenheit auf seine eigene Ganzheit sich selber hat. Ihr Sich-Haben, ihr Bei-sich-selber-Sein ist das Erste; Sich-an-die-Welt-Verlieren ist das Zweite; Sich-wieder-Finden das Dritte (Formulierung Neuhäusler). Ich sage:

1. Die „Energie an sich“ ist die ἀρχή.
2. Die „Energie an sich“ ist das absolute Subjekt.
3. Die „Energie an sich“ ist das absolut Transzendente.

Diese Formulierungen mögen auf Bedenken stossen, weil die Gewohnheit des bisherigen Denkens die Transzendenz allein in Gestalt des personalen und persönlichen Gottes kennt, von dem wir durch eine unübersteigbare Kluft oder Schranke lebenslang getrennt sein sollen, — oder gar weil die Gewohnheit des Nicht-Denkens die Transzendenz ganz ausschliesst. Vom Menschen ausgehend haben wir uns bisher wissenschaftlich nur um materielle oder von solchen abhängige Vorgänge gekümmert, wobei unser Denken an dem Phänomen der Grenze

zurückgeprallt ist. Die Anerkennung der „Energie an sich“ als $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ aber fordert, dass der Denkende sich geistig an den theoretischen Ort der $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ stellt und von dort her den Blick auf den Geschehensablauf des Kosmos richtet. Die Anerkennung der „Energie an sich“ als $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ ist gleichbedeutend mit dem Wechsel des theoretischen Orts, und das heisst, mit völliger

U m k e h r

des Denkens. Nach dieser Umkehr versteht sich um so leichter, wie quantisierte Energie entsteht und vergeht; — dass die Spanne vom ersten Entstehen kosmischer Materie bis zu ihrem letzten Vorhandensein vor dem endgültigen Vergehen „Zeit“ heisst; — dass die Zeit insgesamt überschaubar und objektiv messbar ist¹¹⁾; — dass quantisierte Energie, Materie, Raum, Zeit und Veränderlichkeit Ausdrücke für ein und das Selbe sind, — und dass der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, weil alle Materie veränderlich und geschichtlich ist¹²⁾.

So etwa müssen wir die kosmische Wirklichkeit begreifen, bevor wir vom Menschen und seiner Geschichte sprechen. So wie Gott für die Alten das Mass des Menschen und aller Dinge war, so müssen wir uns jetzt gewöhnen, diese „Energie an sich“ — wenigstens im Hinblick auf die Dinge der Wissenschaften — als den absoluten Massstab anzusehen.

Weiter nun:

Sie wissen, dass die Materie sich aus Korpuskeln aufbaut, dann aus Atomen. Dann kommen die Moleküle, die Molekülstrukturen, dann die Einzeller und Vielzeller, bzw. die Pflanzen und die Tiere. Sie wissen auch, dass unter den Tieren die heutigen höheren Affen und der Mensch den selben Vorfahren gehabt haben. Diese Dinge brauche ich nicht im Einzelnen zu erörtern; das ist Sache der speziellen Naturwissenschaftler. Wir dagegen verlangen heute zu wissen, worin sich der Mensch vom Tier unterscheidet, worin das Wesen der Menschen geschichte besteht.

Die Antwort, die wir noch heute zu hören bekommen, ist, dass der Mensch Geist sei, alles andere aber nur geistlose Natur. Aber die Naturwissenschaftler, insbesondere die Tierpsychologen und Anthropologen wissen längst, „das Geistigkeit als solche nicht erst und einzig

11) CARL FRIEDRICH Freiherr v. WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur*, Zürich 1948, passim; GERLACH, *a.a.O.*, S. 29.

12) WEIZSÄCKER, *a.a.O.*, S. 14 und 16.

dem Menschen gegeben ist" ¹³⁾, sondern bereits im ganzen Tierreich exemplarisch wie auch als Phänomen vorhanden ist. Man kann so weit gehen zu sagen: Alles Lebendige ist Geist. Der Geist als solcher ist kein spezielles Kriterium des Menschen!

Weiter:

Die Physiker haben uns die Handhabe gegeben, auf die „Energie“ als das Mass aller Dinge hinzuweisen. Die Frage nach dem Wesen des Menschen helfen uns die Prähistoriker und Feldanthropologen zu beantworten. Diese Spatenwissenschaftler sagen uns:

Nicht Merkmale des Körperbaus bezeichnen den Menschen, sondern diejenigen Anzeichen, die darauf hindeuten, dass das vorgefundene Wesen sich von sich aus systematisch um seine eigene Lebenserhaltung in Hinsicht auf die Zukunft der nächsten Stunde, des nächsten Tages, des nahenden Winters gekümmert hat. Diese Anzeichen können darin bestehen, dass an einem Platz aufgeschlagene Knochen von anderen Tieren, aber auch von eigenen Artgenossen, oder dass Spuren von geschürtem Feuer, oder gar deutlich beschlagene Steine, oder dass mehre dieser Anzeichen oder alle zusammen sich finden. Der Mensch wird an den Begleitfunden erkannt. Dementsprechend sagen die Urgeschichtsforscher: Der Mensch ist das vorsorgende, vorausdenkende Wesen. Das klassische Merkmal für dieses Vorausbesorgtsein ist das Erhalten des Feuers aus eigenem Antrieb, — im Gegensatz zu einigen Primaten, die das vorgefundene Feuer benutzen, aber nicht schüren ¹⁴⁾.

13) EDWIN HENNIG, *Der Werdegang des Menschengeschlechts*, Tübingen 1950, S. 71.

14) HENNIG, a.a.O., S. 30: Die Übereinstimmung des Körperlichen zwischen Mensch und Tier liegt nicht minder klar als die Abweichungen im Entfaltungsmasse des gesamtgeistigen Bereichs.—S. 49: Wahres Menschentum ist zivilisatorisch-kulturelle Errungenschaft, nicht in Gestalt, Grösse oder Proportionen von Schädel oder sonstigen Skeletteilen gegeben. Können selbst Herstellung von Werkzeugen, welche die Leistung und Reichweite des Körpers weit über die Naturausrüstung steigern, sowie Anfänge sprachlicher Verständigung in gleitenden Übergängen gedacht werden, so bietet doch der Prometheus-Schritt zur Benutzung und Unterhaltung des Feuers eine Handhabe, menschliches Wesen als solches unbedingt anzusprechen.—S. 58: Ohne deutliches Anzeichen bereits echt-geistiger Bewährung müssten wir unbedingt manchen Fund (von Skeletteilen) eher auf die tierische als auf die menschliche Seite verweisen. — S. 70: Die vornehmste Eigenart des neu sich entfaltenden Wesens liegt indes nicht im Sichtbaren oder spiegelt sich doch darin nur indirekt. — Neuerdings: HERMANN SCHWABEDISSEN, *Die früheste Entwicklung des Menschen und seiner Kultur*. Vortrag, gehalten am 25.1.1955 vor der Evangelischen Akademie in Kiel (Manuskript).

Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Physik und der Spatenforschung haben meines Erachtens folgende Bedeutung:

1. Das Vorausdenken ist ein eigenwilliger Impuls des Menschen. Von einem objektiv bestimmbarren Zeitpunkt an ist dieser Impuls neu im Ablauf des Geschehens.

2. Ist tatsächlich die „Energie“ das absolute Subjekt, so ist der Mensch als das von sich aus sich um seine Zukunft sorgende Wesen das Zweite Subjekt.

3. Ist das Wesen des Menschen durch seine sekundäre Subjektivität gegenüber der „Energie“ bestimmt, so bestimmt sich die Geschichte des Menschen als die Geschichte der sekundären Subjektivität. Die Universalgeschichte ist die Geschichte des Menschen als des Zweiten Subjekts.

4. Da seine sekundäre Subjektivität des Menschen von der Herrschaft der primären Subjektivität der „Energie“ nicht befreien kann, entsteht zwischen dem primären und dem sekundären Subjekt eine Diskrepanz.

5. Alle Verhaltensweisen des Menschen in Reaktion auf die Diskrepanz zwischen dem Primat des absoluten Subjekts und der menschlichen Subjektivität nennen wir: Religion.

6. Die Veränderungen des menschlichen Verhaltens in Reaktion auf die genannte Diskrepanz ist der Gegenstand der Allgemeinen Religionsgeschichte.

7. Da alle wesentlichen Veränderungen des genannten Verhaltens Ausdruck sind für progressive Erweiterung der Diskrepanz im Sinne des von Goethe formulierten Gesetzes der Depravation: „Das Irdische wächst und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt“¹⁵⁾, deshalb muss die Allgemeine Religionsgeschichte das bestimmende Moment der Universalgeschichte sein.

Dies ist es, was ich Ihnen aufzeigen wollte.

Erlauben Sie mir jetzt noch einige Bemerkungen, die mit diesem Thema notwendig zusammenhängen, nämlich:

Die Diskrepanz zwischen der Causa Prima und der Causa Secunda macht den Menschen unsicher. Die Unsicherheit in Unendlich-Endlichen gebiert die Angst. Unsicherheit und Angst lassen den Menschen

15) GOETHE, *Dichtung und Wahrheit* III, 14. Weimarer Ausgabe I. Abtlg., Band 28, S. 296. — Sansouci-Ausgabe Bd. I, S. 612.

unter dem Eindruck der alltäglichen Vorsorge für seine Zukunft leiden. So ist alle Menschengeschichte, gleichgültig ob wir sie als Religionsgeschichte oder als Universalgeschichte verstehen wollen, die Geschichte von Unsicherheit, Angst, Sorge und Leiden.

Andererseits:

Die Angst im Unendlich-Endlichen treibt zur Flucht nach vorne. Diese Flucht nach vorne ist real produktiv. Diese produktive Flucht nach vorne ist es, was wir speziell mit Geist bezeichnen. Der Geist kann bis zur Einsicht in den Grund von Unsicherheit und Angst und zu deren *Ü b e r w i n d u n g* führen. So ist die Geschichte des Menschen auch die Geschichte des Geistes, aber nicht des begrifflichen Gedankens, denn diesen gibt es erst im letzten Fünftel der Menschengeschichte, sondern die Geschichte der produktiven Flucht aus der Angst.

Drittens:

Woimmer in der Geschichte der Mensch Angst hat, sucht er ihr nicht nur in der Flucht nach vorne zu entkommen, sondern häufiger noch in der Flucht ins Vergessen, in den Rausch, ins Jenseits. Die Angst gebiert die Flucht in die Freiheit von Unsicherheit, Sorge und Leiden. Woimmer der Mensch Angst hat, gibt es auch die Freude an der Freiheit. Grund, Mass und Art der Freude sind ebenso geschichtlich wie das Leiden und der Geist.

Die Epochen dieser Geschichte sind:

1) Das Zeitalter der Pithekanthropus-Formen des Menschen, beginnend mit den südafrikanischen Funden aus dem ausgehenden Tertiär. Die Überbleibsel organisierter Treibjagden, erste Zeugen geschürten Feuers, dann auch die ersten Steingeräte sind die einzigen universalgeschichtlichen wie religionsgeschichtlichen Urkunden dieser längsten, aber am wenigsten erforschten Periode der Menschengeschichte. Dabei muss alles, was später den Menschen ausmacht, in dieser Zeit schon vorgebildet sein. Deswegen ist die altpaläolithische Forschung die einstweilen wichtigste, aber auch schwierigste Aufgabe der Universalgeschichte überhaupt.

2) Das Zeitalter des Neandertalers, welcher sich nicht mehr allein durch sein Gerät und die Überbleibsel auf seinen Wohnplätzen als das Zweite Subjekt ausweist, sondern durch die Darbringung von Bärenopfern als der sühnende Sünder.

3) Seit der letzten Eiszeit die Epoche des Homo Sapiens. Jedermann weiss, wie reich das lithische und erst recht das graphische Urkundenmaterial dieser Altsteinzeit ist. Seine vielfältigen Schildereien weisen den Eiszeitmenschen als Künstler aus. Wichtiger aber ist, dass sie ihn als denjenigen zeigen, der in Unsicherheit und Furcht seine Existenz durch kultische Begehungen zu erhalten sucht. Dass sein Sündenbewusstsein über das des Neandertalers hinausgewachsen ist, zeigen neben den Opfern von jagbarem Wild die Schädelbestattungen von geopfert Menschen, namentlich von Kindern. Unsicher ist der Eiszeitmensch: Seine Toten muss er durch Fesseln am Wiedergehen hindern und sein Jagdglück durch zauberische Magie in eigene Regie übernehmen, womit er sich abermals als Zweites Subjekt gebärdet.

4) Sobald im Neolithikum der Mensch sesshaft wird, wächst er sich aus zum Mittelpunkt jeweils seiner Welt. Sein Horizont verengt sich. Die fortschreitende materiale Zivilisierung fordert zur Rationalisierung heraus. Der grosse, gestaltlose Urhebergott bekommt vielerorts die Gestalt des Gewittergottes. Vegetationsgötter werden allenthalben geboren, und jeder hervorstechende Ort, jede hervorstechende Naturkraft bekommt selbständige Gotteswürde, oft sogar jede bäuerliche Betätigung. Die Welt ist in Einzelkräfte zerfallen und in Diesseits und Jenseits gründlich zerspalten, wie der Mensch selber in Leib und Seele zerspalten ist. Jetzt gibt es heilig und profan, und „erst jetzt wird das abstrakte Denken geboren“¹⁶⁾. Die menschlich-subjektive Benennung wird zur Realität.

5) Wenig später, mit dem Auftreten metallischer Zivilisation, sucht der Mensch seine Seele von der Ausweglosigkeit irdischen Lebens zu befreien, indem er seinen Leichnam verbrennen lässt. Jetzt tritt der Einzelne in die Geschichte als der Begründer der Hochkulturen und als der jammervoll Hilflose der zu den Göttern vergeblich um Erlösung schreit. Der Einzelne ist aber auch der Wissende, der in meditativem Erkennen den Trug der Welt durchschaut und im Sagen vom reinen Sein gegen die Subjektivität menschlicher Vernunft protestiert. Lao Tse und Kung Tse, Yajñavalkya, Parmenides und Heraklit sind einige der Namen, an die dieser denkwürdigste Protest der Geschichte gebunden bleibt.

16) HERBERT KÜHN, *Das Erwachen der Menschheit*. Fischer-Bücherei Frankfurt/M. und Hamburg, 65. Tausend, Dezember 1954, S. 159.

6) Schon bald aber wird der Einzelne zur Massenerscheinung. Allenthalben werden Mysterien gefeiert, und da die Masse Mensch zu schwach ist und sich selber zu gewichtig, um den Weg zur Gottheit hinaufzugehen, wird der Gott zu den Menschen heruntergenötigt. Der Mensch wird zum Richtpunkt Gottes, und das Zeitalter des Glaubens bricht an.

7) Schliesslich ist der Mensch der Richtpunkt nur noch für sich selbst. Gott ist zum einsehbaren Naturgesetz geworden. Innerhalb der Grenzen seiner eigenen Vernunft kreist der hypersubjektive Nihilist um sich selbst. Aber eben dieser Nihilist unserer Tage ist es, der auf dem Wege über die Rationalität wissenschaftlicher Forschung das Phänomen der Grenze übersteigt und in einer neuen Demut zu wiederholen vermag, was die grossen Religiosi aussagten.

Alles Geschehen beginnt und endet in dem festen Ort, den wir nach dem Vorbild der Physiker „Energie“ nennen. Wir wissen jetzt, dass der Mensch das Zweite Subjekt ist. Wir wissen, woher er kommt und wohin er geht. Dass wir dies nun wieder erkannt haben, bestimmt den religionsgeschichtlichen wie universalgeschichtlichen Ort unserer Gegenwart.

SHORTER NOTES

THE RELIGION OF GENGHIS KHAN (A.D. 1162-1227) *)

The religion of Genghis Khan, Emperor of the Mongols, about whose romantic conquests much has been written, must remain largely a matter of conjecture and theory. But the subject is important from the point of view of the impact of animism and original monotheism. Did monotheism precede animism among the Mongolians, or was it contemporary with, or develop from, it. Did Temuchin as a youth have the same idea of God as he had when he died, as Genghis Khan, or had he been subtly influenced by Nestorian Christianity or Mohammedanism, with both of which he had contacts in later life, though he embraced neither faith. For he remained a Deist supported by shamanism. There may be many sources of information about his life-history, but these are not all easily available to students of the religion of Mongolia at that period. Whatever the religious views of his tribesmen may have been, Genghis Khan was certainly the man to crystallize and consolidate them, in the same way as he consolidated the loose tribes which afterwards formed his Empire. My chief sources of information for these notes on the religion of Genghis Khan are: Professor B. Ya. Vladimirtsov's "The Life of Genghis Khan", translated into English by Prince D.S. Mirsky, and "Genghis Khan, the Emperor of All Men" by Harold Lamb.

Ethnologists who have studied Mongolian history will understand the social organization of the tribes at the time of Genghis Khan, whose work of consolidation and conquest raised him to the status of Emperor. Vladimirtsov gives us the following details: — nomad tribes were divided into clans (omuk), that were further sub-divided into sub-clans or "bones" (yasun). Sometimes several clans would coalesce into a tribe or small nation. The relation of a class to a tribe (*ulus*) or confederation of tribes (*öl*), was the same as that of an individual member, family or "bone" to the clan. There were two main sections, the pastoralists of the steppe and the hunters of the forest. The pastoral ones had as a rule an aristocratic family from whose

*) Paper read at the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955.

ranks came the individual leaders. The leaders of tribes or other confederations bore the title of Khan, or of Kagan (Emperor). The forest clans often had for their heads Shamans, magicians who were reputed to have intercourse with the spirits. The Shamans who were heads of tribes were called *beki*. Below the aristocracy were the Commoners and the slaves. The clans were exogamous, Sometimes marriageable women were kidnapped, sometimes there were agreements for the mutual exchange of women. The respective members of two clans which had entered on such an agreement called each other *Kuda*.

The aristocratic young herdsman through many family and tribal adventures, gradually began to realize what he considered to be his divine mission, to be the Emperor of All Men. But to have a Divine Mission implies a recognition of the Divinity who imposes the mission, a God Who rules the affairs of the world and mankind. It would be interesting, if it were possible, to trace the gradual evolution of the idea of God in the mind of this wild young Mongolian, from his first conception of the Divine as revealed by the Everlasting-Blue-Sky, to the time when he was able to promulgate the personification of God in the first law of his Yassa (Jasak or Yasak). "It is ordered to believe that there is only one God, Creator of Heaven and Earth, Who alone gives life and death, riches and poverty, as pleases Him and Who has over everything an absolute power." It rather seems that this crystallization of nebulous ideas of God may have been precipitated by contact with Nestorian Christians or Mohammedans. In addition to his Yassa, or code of laws, Genghis Khan also caused his 'Belek' or 'Sayings' to be committed to writing, although he could neither read nor write himself. But only fragments of his laws and sayings survive, chiefly in allusions by Chinese and Moslem writers.

The young Temuchin's first acknowledgment of a divine intervention in his affairs seems to have been connected with a mountain. Hearing that a band of Merkits who had raided his clan had been driven off, he descended the mountain where apparently he had been in concealment, struck his breast and exclaimed, "Mount Burkan has protected my miserable life. Henceforward I will ever sacrifice to it, and bequeath to my sons and grandsons the duty of sacrificing to it." After that, Temuchin loosened his belt and hung it round his neck, took off his cap and hung it on his hand, then striking his breast, he knelt down nine times and made a libation of fermented mare's milk. That was at

that time the Mongol way of worshipping their sacred objects; by taking off cap and belt they expressed their complete submission to the supreme will; for cap and belt worn in the usual way were for the Mongols the symbol of their owners personal freedom. (Vladimirtsov).

The Shamanist Mongols also worshipped at that time a spirit of light, and it is thought that the name Chingis may refer to this spirit of light, Khan meaning Emperor. Chingis might also mean 'perfect warrior' (Chinese: - Chêng-sze). Many of the Mongols regarded Temuchin as predestined by the Sky, and Temuchin himself believed in the Everlasting Sky's intervention in his destiny. He regarded the Everlasting Blue Sky (Möngkê Tengri), as the *supreme deity above the gods he worshipped*. Instead of the word "gods" it would be better to substitute spirits, we might perhaps call them angels. It was the Shamanist magicians who were reported to have intercourse with the spirits. Chingis (or Genghis) Khan introduced a definite religious idea into the political conception of his own suzerainty. The Shaman Kökchu at the Kurultai (Parliament) of 1206 A.D. announced that the Everlasting-Blue-Sky favoured Chingis Khan who was its own preordained envoy on earth. Chingis himself readily accepted this view. "The Sky has ordered me to govern all peoples", he said. The White banner on nine legs was by then inhabited by the guardian genius of Chingis, clan. The banner (suldë) would protect his troops and lead them to victory; he would conquer all peoples, for the Everlasting-Blue-Sky had ordained so! Chingis was Khan by the power of the Eternal Sky (möngke tengri — yinkuchun-dur). The importance of banners as afterwards indicating regimental formations is described by Owen Lattimore in his work "The Mongols of Manchuria". For centuries after his death the Mongolians believed that the soul of the great Emperor had itself entered the Suldë banner and that he himself became the guardian genius of his glorious clan.

Harold Lamb tells us: — "An echo of his (Genghis Khan's) longing for men is heard in his prayer. He was accustomed to go to the summit of a bare mountain which he believed to be the abiding place of the *tengri*, the spirits of the upper air that loosed the whirlwinds and thunder, and all the awe-inspiring phenomena of the boundless sky. He prayed to the quarters of the four winds, his girdle over his shoulders. "Illimitable Heaven, do then favour me, send the spirits of the upper air to befriend me; but on earth send men to aid me." And men flocked to the standard of the nine yaktails in great numbers.

On one occasion before starting for a campaign into China, Chingis Khan consecrated himself by shutting himself up in his tent, remaining there for three days, the surrounding soldiers and people exclaiming at intervals in the meanwhile "Tengri!, Tengri! Sky! Sky!". On the 4th day he came out of his tent and announced that the Everlasting Sky granted him victory, and that now they were to go and punish the Kins.

So the religion of this nomad potentate seems to have been a belief in God, the Supreme Being, and also in guardian spirits, who for him took the place of the angels of later religions. One wonders what were the concepts of the Supreme Being in vogue among peoples allied to the Mongolians, such as the Orotchis and the Eskimo, at that period of Asiatic history. The pagan Orotchis, at least up to the 20th Century A.D., recognised a Supreme Divinity whom they called 'Anduri', and two subordinate ones, Kamtchanga, the god of the dry land, and Yemu, the god of the sea. With regard to Chinese ideas of the Supreme Being, Frank Rawlinson's work, (1927), may be consulted. A Roman Catholic missionary to the Eskimo, Fr. R. Buliard, who published a book called 'Inuk,' in 1953, remarked: "On the ancient religion they must once have had, I have reached the conclusion that God was regarded as primary, but just too remote to be interested in the affairs of lowly mortals. We find the same kind of religion in Siberia and Mongolia, and the same assignment of intermediary power to a class of men, the Shamans. The word Shaman itself is Mongolian and there is no doubt that the Eskimo brought the tradition of shamanism with them when they crossed Behring Strait. Vaguely, most of them agree that they did recognise a kind of God called Atanek, the Chief, perhaps a comparatively recent invention."

One must now question what were the attributes of God as Genghis Khan understood them. "It is ordered to believe there is only one God". But he evidently believed in guardian spirits, perhaps we might call them angels.

Creator of Heaven and Earth.

This concept of the Creative Energy of God must have been a great advance on the contemporary beliefs of most of the Mongolian peoples at that time.

God is all powerful.

- a) He is the source of life-He can give life or take it away again.
- b) He is the great Dispenser and Judge. He can give "riches and poverty as pleases Him".

c) He is the great controller of the affairs of men. He has over everything an absolute power.

These concepts presuppose the omnipresence and omniscience of God. From the terms used by Genghis Khan, and from what he thought were God's personalistic relationships, especially His intervention in Genghis Khan's own life affairs, one must conclude that he believed in God as a Person.

But Genghis Khan does not seem to have laid stress on the moral and ethical attributes of God, but he recognized that God is a God Who answers prayer, hence his three days retreat for that purpose of praying for victory.

With regard to Shamanism, when Fra Rubruquis, an emissary of Louis of France, entered several years later into the presence of the grandson of Genghis Khan, the Khan said: "We Mongols believe there is but one God. God has given to you the scriptures and you believe them not, but He has given to us soothsayers and we do what they bid us, and live in peace".

Genghis Khan died in the year A.D. 1227, the year of the Mouse in the Cycle of the 12 Beasts.

His body was interred on Mount Burkan Kaldan, at the spot that had been indicated by himself, while alive. Once when hunting on that mountain, he had rested in the shade of a tree, thinking it would make an appropriate spot for his grave. "This place is apt for my last resting place, let it be noted", he said.

But the Emperor's burial place has never been found, nor apparently, the identification of the mountain. Harold Lamb mentions a mountain Deligoun-Bouldak, not in connexion with his burial, which sheltered Genghis Khan's birth place. Could this be Burkan under another name? In M. Quatremère's translation of part of the *Jami-ut-Tavarikh*, Rashid-el-Din states that Genghis Khan was buried at a hill called Yakka Kuruk near Urga, but this is doubtful ¹).

The philosophy of this savage of genius, as Harold Lamb called him, may be summed up in his own phrase: "The Sky has ordered me to rule all nations."

E. DORA EARTHY

1) M. QUATREMÈRE, *Histoire des Mongols de la Perse par Rasched-el-Din*; traduite, accompagnée de notes, Paris 1836. — See also E. T. C. WERNER, "The Burial Place of Genghis Khan", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 56/1925.

BULLETIN

LES ETUDES DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS EN BELGIQUE EN 1953

Pendant l'année 1953 les études de l'histoire des religions ont pris en Belgique une extension remarquable. Cette brève revue des principales publications donnera un aperçu général des recherches en cette matière.

Mentionnons d'abord l'activité intense de la Société d'Etudes Mythologiques „*Théonoé*”, qui a publié en 1953 le tome III de ses Travaux, les *Mélanges A. Carnoy*¹⁾, contenant les comptes-rendus détaillés des communications aux séances et plus de 15 articles importants. Parmi ceux-ci les exposés de R. Goossens: *Le „démon” indien Σοροάδειος*, de B. van de Walle: *La tortue dans la religion et la magie égyptiennes*; les contributions de H. Gregoire au *Problème de la tombe de saint Pierre*, de F. de Visscher à l'étude du droit funéraire romain: *Le Diatagme dit de Nazareth sur les violations de sépulture*, et de A. Severyns, précisant l'image de *Prométhée, héros de conte populaire*, fort différent du dieu d'Eschyle, ainsi que d'autres articles dont nous parlerons plus loin.

Une mission archéologique belge sous la direction de R. de Langhe a travaillé, comme on sait, au Khirbet al-Mird dans le Désert de Juda au début de 1953²⁾. Dans ses articles *Les documents du Désert de Juda et les origines du Christianisme*, et *La secte de Qumrân et son attente eschatologique*³⁾, J. Coppens affirme qu'on ne peut contester la présence d'une attente eschatologique chez les fidèles de Qumrân, mais que les textes de ceux-ci ne révèlent ni la croyance à l'accomplissement du messianisme et de l'eschatologie, ni à l'avènement du Messie et au don de l'Esprit-Saint, qui dominant entièrement le Nouveau Testament. *A propos de l'énigme du signe ΝΥΝ dans le Manuel de*

1) Travaux de la Société *Théonoé* t. III: *Mélanges A. Carnoy* = *La Nouvelle Clio* 5/1953.

2) Sur les fouilles v. *Eph. Theol. Lovan.*, 30/1954, p. 296 sq.; cfr. Géza VERMÈS, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, 1953, p. 27 sq.

3) J. COPPENS, *La Secte de Qumrân et son attente eschatologique*: *Mél. Carnoy* p. 5-9; id., *Les Documents du Désert de Juda et les Origines du Christianisme*: *Cahiers du Libre Examen*, Bruxelles, 1953, p. 23-39 = *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Sér. II, fasc. 41, Louvain 1953.

Discipline, le regretté R. Goossens ⁴⁾ renonce à rattacher directement ce signe à la mystique pythagoricienne des nombres (Dupont-Sommer) : le nom de cette lettre désigne dans le Manuel de serpent comme symbole même du Temps éternel, et comme tel, le signe a ses racines dans la plus lointaine antiquité sémitique. Signalons encore que tout récemment J. Coppens a donné un exposé critique des études des textes qumrâniens, intitulé *Où en est le problème des Manuscrits de Qumrân?*

En vue d'un ouvrage synthétique sur le messianisme, J. Coppens et R. de Langhe ont groupé divers articles dans une publication *L'Attente du Messie* ⁵⁾. J. Coppens s'y dresse contre la définition trop stricte du messianisme de S. Mowinckel et la thèse de l'origine post-exilique des croyances messianiques : cet auteur n'aurait pas suffisamment tenu compte de certains textes prophétiques et psaumes royaux d'avant l'exil, du courant sotériologique dans la pensée d'Israël, la sotériologie israélite pré-messianique en particulier, et des croyances et espérances en la royauté de Jahve. Suite à son article *La prophétie d'Almah*, le même auteur se prononce dans *La prophétie d'Emmanuel*, à l'encontre de Stamm, en faveur de l'interprétation messianique du texte d'Isaïe vii, 14, 17. *La Christologie Paulinienne* contient un exposé des idées de L. Cerfaux. Enfin R. de Langhe souligne la grande importance du Judaïsme pour l'étude des Evangiles, des Actes et de la littérature néotestamentaire.

Viennent ensuite les recherches poursuivies de P. Lambrechts sur les religions à mystères. A l'encontre des théories de Cumont, Reitzenstein, Foucart etc., il a démontré dans deux articles récents ⁶⁾ que la thèse généralement acceptée de la résurrection d'Adonis n'est point fondée et que cette religion ne comprenait pas des mystères dans son pays d'origine. M. van Doren ⁷⁾ a souligné que les mystères phrygiens n'ont pas fait partie intégrante de la religion métroaque dès l'introduction à Rome en 204 avant notre ère, mais s'y sont introduits sous

4) R. GOOSSENS, *L'énigme du signe nun dans le Manuel de Discipline: Mélanges Roger Goossens* p. 5-39 = *La Nouvelle Cléo* 6/1954.

5) J. COPPENS, *Les Origines du Messianisme, Le dernier essai de synthèse historique*, dans *L'attente du Messie*, Bruges 1954, p. 31-38; *La Prophétie d'Emmanuel*, ibid. p. 39-50; *La Christologie de Saint Paul*, ibid. p. 139-153; R. DE LANGHE, *Judaïsme ou Hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament*, ibid., p. 154-183.

6) P. LAMBRECHTS, *La „résurrection” d'Adonis: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, t. XIII, Bruxelles, 1953 = *Mélanges Isidore Lévy*; id., *Over Griekse en Oosterse Mysteriegodsdiensden, De zgn. Adonismysteries: Med. Kon. Vlaam. Acad., Klasse Letteren*, Jg. XVI, 1954, nr 1 (avec résumé détaillé en français).

7) M. VAN DOREN, *L'évolution des mystères phrygiens à Rome: L'Antiquité Classique*, 22/1953, p. 79-88.

l'Empire après la réforme d'Antonien le Pieux. Comme suite à son étude sur le culte de Cybèle⁸⁾, où il avait démontré que le jeune Attis n'a pas été toujours le dieu qui meurt et qui renaît, P. Lambrechts annonce une nouvelle étude pour démontrer que les mystères de Cybèle et d'Attis ne sont pas phrygiens, mais se sont constitués sous l'influence d'Eleusis.

Plusieurs articles concernent la politique religieuse des empereurs romains. Ainsi P. Lambrechts⁹⁾ trace l'évolution de la politique d'Auguste en rapport avec la prédilection de l'empereur pour Apollon. Après une première phase caractérisée par l'assimilation discrète d'Octavien avec ce dieu, il se produit un changement en 27 av. J. Chr. et il n'y a plus la moindre indice de cette assimilation; cependant en 12 av. J. Chr. commence une seconde et courte tentative d'Auguste de faire accréditer le dieu vainqueur d'Actium à Rome et en Italie, vouée à un échec décisif. Dans *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie*, Ph. Derchain¹⁰⁾ veut prouver qu'en réalité cet empereur n'a pas été couronné dans ce temple: les prêtres ont concédé au visiteur royal un entretien privé avec Sérapis et n'ont pratiqué à cette occasion que des rites sans force consécutive. J. Moreau a bien formulé ses doutes à l'égard de la tradition d'une persécution des chrétiens par Domitien. Traitant des origines de la grande persécution, il a déterminé le rôle important de Galère et la part prise par Dioclétien dans les mesures persécutrices de l'année 303¹¹⁾. A propos du problème controversé de *La vision de Constantin*, il tend à démontrer que la première vision gauloise n'est pas le prototype du prodige du Pont Milvius, et que celui-ci n'est qu'une adaptation du songe de Licinius; le signe de 312 n'est pas inspiré du signe présumé de 310: l'emblème de 312, à la fois païen et chrétien, a été définitivement christianisé après 317, mais ce n'est qu'après 320 que le christianisme deviendra réellement populaire¹²⁾.

Signalons enfin les recherches importantes du regretté E. Honig-

8) P. LAMBRECHTS, *Les Fêtes „phrygiennes” dans le culte de Cybèle et d'Attis*: *Bull. Inst. hist. Belge de Rome*, 1952, pp. 141 sq.

9) P. LAMBRECHTS, *La Politique „apollinienne” d'Auguste et le culte impérial*: *Mél. Carnoy*, p. 65-82.

10) Ph. DERCHAIN, *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie: Chronique d'Egypte*, No 56, 1953, p. 261-279; cfr. DERCHAIN-HUBAUX, *Vespasien au Sérapéum*: *Latomus*, 12/1953, p. 38-52.

11) J. MOREAU, *A propos de la persécution de Domitien*: *Mél. Carnoy*, p. 121-129; id., *Notes d'Histoire Romaine: Annales Universitatis Saraviensis*, Phil.-Lettres, II, 1/2, p. 89-99, Saarbrücken, 1953.

12) J. MOREAU, *Sur la Vision de Constantin (312)*: *Revue des Etudes Anciennes*, 55/1953, p. 307-333.

mann¹³⁾ : les *Patristic Studies*, contenant 25 études de l'histoire ecclésiastique, et sa communication *Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée*, consacrée au problème de la valeur des deux livres ajoutés par Rufin à sa traduction de l'Histoire d'Eusèbe et leur rapport avec l'histoire ecclésiastique de Gélase de Césarée.

M. VAN DOREN

IMPORTANT DECISIONS TAKEN AT THE CONGRESS IN ROME

It is self-evident that the Bulletin of the first issue of Numen after the 8th Congress for the History of Religions held in Rome the 17th-23th of April should contain a report on that meeting. It is not my intention to deal with the scientific results of the Congress, as this would by far surpass the scope of this article. Moreover there is good hope that the Proceedings will appear next year so that everybody interested in the subjects treated at this congress will have the opportunity of reading the documents at his leisure and of assessing the importance of this gathering which will be remembered by all participants as a complete success. For the moment I shall confine myself to the organisational side by mentioning the most important decisions taken either by the Executive Board and the International Committee or by the General Assembly.

In the first place, the name of the organisation has been changed. In the opinion of the president the current name, i.e. "The International Association for the Study of History of Religions" (I.A.S.H.R.) was somewhat cumbersome. He therefore proposed to change it into: "International Association for the History of Religions" (I.A.H.R.) It was decided to overlook the fact that this new name is not entirely correct English and to accept the proposal of the President for practical reasons.

Secondly, articles five and six of the Statutes have been replaced by four new ones which in the French version read as follows:

13) E. HONIGMANN, *Patristic Studies: Studi e Testi*, fasc. 273, Città del Vaticano, 1953; id. *Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée: Bull. Cl. Lettres et Sc. Mor. et Pol. de l'Acad. royale de Belg.*, 5e Ser., 40/1954, p. 122-158. Mentionnons aussi HONIGMANN-MARICQ, *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*, Brux. 1953 (*Mém. Acad. R. de Belg., Classe des Lettres et Sc. Mor. et Pol.*, t. 47, fasc. 4).

ART. 5

Les organes de la I.A.H.R. sont :

- a) Le Bureau Exécutif
- b) Le Comité International
- c) L'Assemblée Générale

a) Le Bureau Exécutif est composé d'un Président, de deux vice-Présidents, d'un Secrétaire Général, d'un Trésorier, et de différents membres choisis de façon que tous les groupes nationaux soient représentés chacun par un membre dans le Bureau. Le Trésorier peut appartenir au même pays que le Secrétaire Général. Le Bureau Exécutif est nommé par le Comité International lors de sa réunion à l'occasion de chaque Congrès International sur proposition faite par le Bureau Exécutif sortant.

b) Le Comité International est composé de deux membres nommés par chacun des groupes nationaux ou non nationaux dans son sein ; dans chaque pays où il existe plusieurs groupes les deux membres sont nommés de commun accord par les groupes en question adhérents à la I.A.H.R. En outre le Bureau Exécutif a la faculté de nommer jusqu'à quatre membres du Comité International choisis de préférence parmi des personnes appartenant à des pays où il n'existe pas de groupes nationaux.

c) L'Assemblée Générale à chaque Congrès est composée de tous les membres (associés ou individuels) de la I.A.H.R. participant au Congrès.

ART. 6

Le Bureau Exécutif se réunit à l'occasion de chaque Congrès et en outre toutes les fois qu'il est jugé nécessaire et possible. Dans les cas où il y aurait à prendre des décisions urgentes ses pouvoirs sont délégués à un Conseil restreint composé du président, des deux vice-présidents, du secrétaire et du trésorier. Un compte-rendu de l'activité du Bureau est soumis chaque année à l'approbation du Comité International.

ART. 7

Le Comité International se réunit à l'occasion de chaque Congrès et en outre sur convocation du Bureau Exécutif. Il soumet des propositions et élabore des projets propres à favoriser les activités de la I.A.H.R. Au cours de chaque Congrès il soumet un rapport de son activité à l'Assemblée Générale.

ART. 8

L'Assemblée Générale ratifie à chaque Congrès le rapport présenté par le Comité International. Les membres de la I.A.H.R. pourront y faire des propositions concernant l'activité de l'Association.

The significance of these modifications can be summed up in the following points: 1) whereas the Executive Board formerly consisted of nine members, it is now composed in such a manner that all countries where national groups exist, are represented; 2) The national and non national groups are each represented in the International Committee by two delegates, on the understanding that in countries where more than one group exists the two representatives are elected by mutual arrangement; 3) the composition and the task of the General Assembly are more clearly defined by stating that it is composed of the members of the I.A.H.R. who attend the congress and that its competence is limited to the ratification of the report of the International Committee and to the right of making proposals concerning the activities of the Association.

Thirdly, these amendments of the Statutes have made it possible to accept and acknowledge a second Swedish group as a member, namely: Samfundet för religionshistorisk forskning. Alphabetically arranged the list of the membergroups of the I.A.H.R. reads as follows:

- 1) Committee on the History of Religions of the American Council of Learned Societies, 1219 Sixteenth Street N.W. Washington 6 D.C.
- 2) Deutscher Zweig der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte, Marbacherweg 18, Marburg/Lahn
- 3) English Society for the Study of History of Religions. Hidsfield House, Cumnor Hill, Oxford
- 4) The Japanese Association for the Science of Religion, Department of Science of Religion, the University of Tokyo
- 5) Nederlands Genootschap van Godsdiensthistorici, Churchilllaan 290 I, Amsterdam
- 6) Norsk Religionshistorisk Forening, Religionshistorisk Seminar, Universitet, Oslo
- 7) Società di Storia delle Religioni, Via Crescenzo 63, Roma
- 8) Société E. Renan, 9 rue du Val-de-Grâce, Paris Ve
- 9) Svenska Religionshistoriska Samfundet, Författarevägen 42, Bromma, Stockholm
- 10) Samfundet för religionshistorisk forskning, Norrlandsgatan 22, Uppsala.
- 11) "Théonoé", Société d'Etudes Mythologiques, Kon. Musea voor Kunst en Geschiedenis, Jubelpark, Brussel.
- 12) International Organisation of Old Testament Scholars, 162 Friary Road, Handsworth Wood, Birmingham 20, England

Fourthly the new Executive Bureau elected by the International Committee is composed as follows :

- R. Pettazzoni, President
- G. Widengren, Vice-president
- H. Ch. Puech, Vice-president
- C. J. Bleeker, Secretary-general
- W. A. Rijk, Treasurer
- Fr Heiler
- E. O. James
- H. Ludin Jansen
- W. Lameere
- S. Miyamoto

Members of the International Committee are: J. Coppens, M. Mehauden (Belgium) ; H. J. Rose, S. G. F. Brandon (England) ; J. Bayet, A. Dupont-Sommer (France) ; Fr. Heiler, G. Mensching (Germany) ; H. Wagenvoort, K. A. H. Hidding (Holland) ; U. Pestalozza, G. Furlani (Italy) ; Shoson Miyamoto, Enkichi Kan (Japan) ; H. Ludin Jansen Nils Lid (Norway) ; H. Ljungberg, C. M. Edsman (Sweden) ; J. Wach, H. W. Schneider (U.S.A.) ; P. A. H. de Boer, H. Cazelles (I.O.O.T.S.)

Fifthly, the Executive Board in accordance with art. 3 of the Statutes decided that Paris should be the headquarters of the I.A.H.R.

Sixthly, the finances of the I.A.H.R. have been a matter of careful consideration. They did not give rise to alarm, thanks to the accurate administration of the Treasurer. One point however still remains unsettled, namely the amount of the contribution of the groups. The proposal of the Treasurer that each group should annually pay a minimum contribution of \$ 25, though reasonable in itself, could not be accepted, because the differences as to their financial position between the groups are such that it was not deemed feasible to impose a general rule. It was decided that the Treasurer should write a memorandum on this complicated affair. The groups will then be asked to give their comments from which eventually a general rule can be deduced.

Seventhly it is worth noting that the General Assembly accepted two important resolutions. The first resolution presented by Professor Tucci gives moral support to the publication of a Buddhist Encyclopedia. It reads as follows :

“Le 8e congrès international de l'histoire des religions, ayant lieu à Rome en avril 1955, affirme son intérêt direct et son encouragement au projet d'une Encyclopédie Bouddhiste en cours de publication sous les auspices du gouvernement de Ceylon. Le congrès exprime le voeu que l'Unesco voudra bien considérer favorablement la possibilité de destiner une considerable contribution financière à ce projet qui revêt une si grande importance pour la culture du monde entier”

The second resolution moved by Professor Höfler expresses the wish that a Bibliography should be composed on the main theme of the congress, Sacral Kingship.

Eighthly, at the General Assembly the President made a communication on future publications. All participants of the Congress will receive a copy of the Proceedings which will contain a description of the course of the Congress and the summaries of all papers read in the sections and in the plenary sessions. At a later date a book will appear, presumably in two volumes, dedicated to the main subject of the Congress and offering the full text of all papers dealing with sacral kingship. Under this heading it should also be mentioned that the President declared his willingness to continue his work as chief editor of *Numen* provided that each group is prepared to supply annually at least one article.

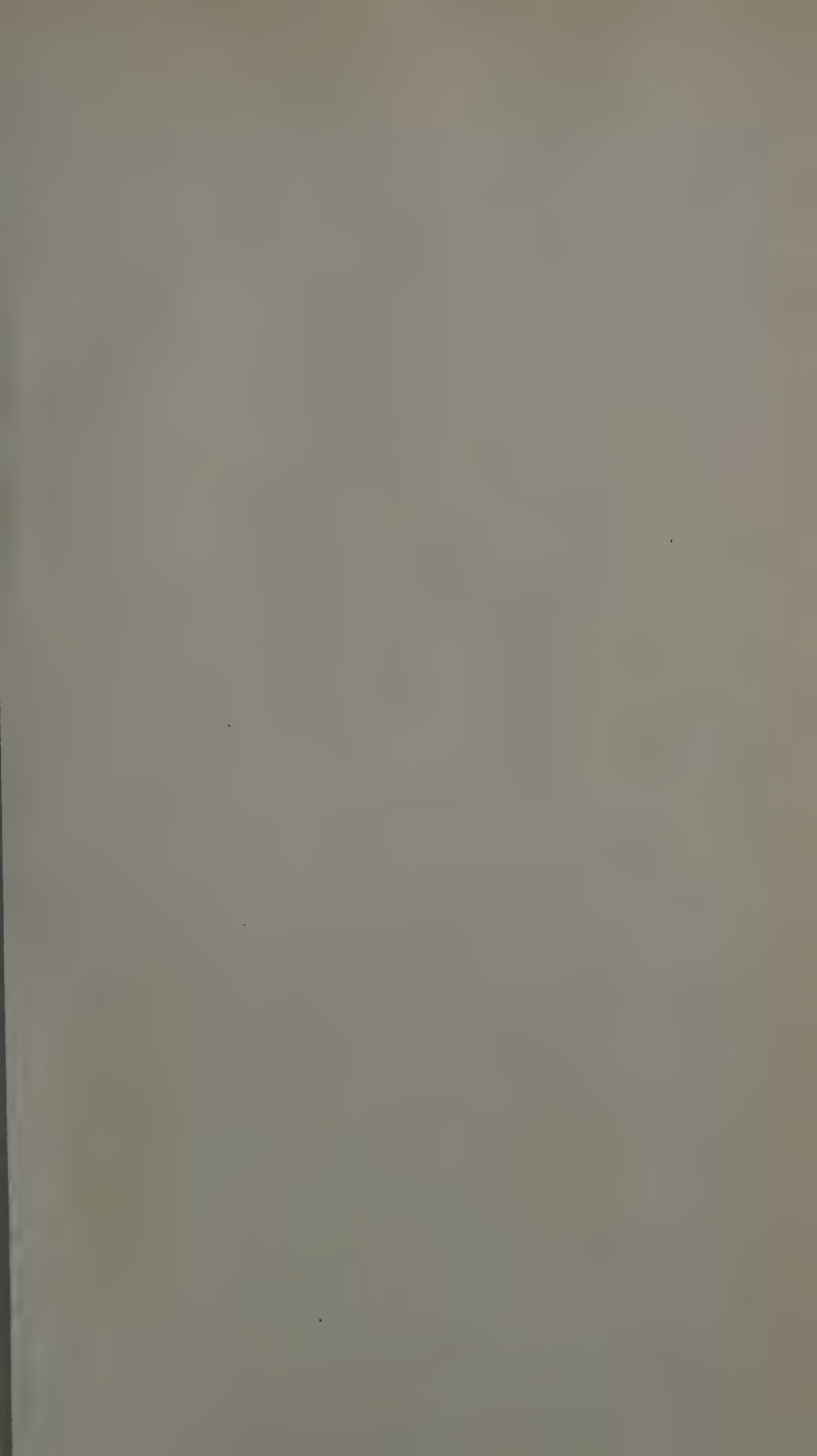
Lastly a schedule for future meetings was drawn up. It is hoped that Unesco will give a grant for a meeting of the Executive Board, and perhaps also of the International Committee in 1957. An attempt will be made to organize a congress in Tokyo in 1958. Though primarily meant for the scholars in the Far East, this Congress will be entitled to label itself as the 9th congress of the I.A.H.R., because a small delegation from Europa and from America will presumably guarantee its international character. For the next regular European congress in 1960 both Marburg and Strasbourg have offered hospitality. A choice between these two cities which equal each other in attractiveness could not be made at the General Assembly. It was left to the discretion of the Executive Board to make a wise decision on this matter in due time.

C. J. BLEEKER

PUBLICATIONS RECEIVED

- Martin P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 2e Aufl., München. C. H. Beck, 1955.
- Milarepa*: Vie de Jetsun Milarepa, traduite du Tibétain par le Lama Kazi Dawa-Samdup. Edité par le Dr. W. Y. EVANS-WENTZ, avec Introduction et commentaires. Traduction française de R. RYSER. Paris, Maisonneuve, 1955.
- Religions of the Ancient Near East*: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics. Edited by ISAAC MENDELSON. (The Library of Religion, 4). New York 1955.
- G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (King and Saviour V), Uppsala 1955.
- H. RINGGREN, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala 1955.
- René DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth: Bibliothèque archéologique et historique, Tome LIX), Paris 1955.
- G. VAN MOSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistos* (Studia Theologica Rheno-Trajectina, vol. I), Utrecht 1955.
- L. A. STELLA, *Il Poema di Ulisse*, Firenze 1955.
- Hanna u. Ilse JURSCH, *Hände als Symbol und Gestalt*, 5e Aufl., Berlin 1954.
- Lydia CABRERA, *El Monte: Notas sobre la religion, la magia, las supersticiones y el Folklore de los Negros criollos y del pueblo de Cuba*, La Habana 1954.
- Facoltà Valdesi di Teologia, 1855-1955: Relazione di VALDO VINAY, Torre Pellice 1955.
- John PHELPS, *The prehistoric Solar Calender*, Baltimore, 1955.
- W. DEONNA, *De Téléphore au 'Moine bourru': dieux, génies et démons encapuchonnés* (Collection LATOMUS, vol. XXI). Berchem-Bruxelles 1955.
- R. und H. KRISS-HEINRICH, *Peregrinatio neohellenica: Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien* (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums f. Völkerkunde, Bd. VI), Wien 1955.
- R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, pp. xxii-684, con 65 ill., Torino, Einaudi, 1955.
- Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi della Università di Roma), vol. XXIV-XXV (dedicato all'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni), Roma 1955.
- R. PETTAZZONI, *Pre-Aryan and Vedic antecedents of the polycephalous Siva*, Studia Indologica Internationalia, Poona and Paris 1/1954.
- R. PETTAZZONI, *L'Esprit du Paganisme*. Diogène, n° 9, Paris 1955.
- R. PETTAZZONI, *Borea bifronte e l'onniscienza di Aer*, in *Studi in onore di G. Funaioli*, Roma 1955.
- P. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de Croisade: Les premières Croisades* (Texte établi par A. DUPRONT). Paris 1954.
- Henri Frankfort: *In Memoriam*. Journal of Near Eastern Studies, XIV, 1, 1955.
- Testi Umanistici su l'Ermetismo* (Archivio di Filosofia 1955), Roma 1955.
- Studi di Filosofia della Religione* (Archivio di Filosofia, 1955), Roma 1955.

- Religion East and West* (Special Edition of Journal of Religious Studies). Tokyo, The Japanese Association for Religious Studies, 1955.
- Journal of Indian and Buddhist Studies* (Special Supplementary Issue). Tokyo, The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, 1955.
- Recent Religious Studies in Japan* (The Japanese Association for Religious Studies). Tokyo 1955.
- H. KÖSTER, *Zur Religion in der Chinesischen Vorgeschichte*. Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies, vol. XIV. Tokyo, 1955.
- K. MARÓT, *La Béotie et son caractère 'hésiodique'*. Acta Ant. Hung., Tom. I, fasc. 3-4, Budapest 1953.
- I. PAULSON, *Swedish Contributions to the Study of Primitive Soul-conceptions*. Ethnos, 1954.
- A. BAUSANI, *Satana nell' opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal*. Rivista degli Studi Orientali, vol. 30, 1955.
- M. J. VERMASEREN and C. C. VAN ESSEN, *The Aventine Mithraeum adjoining the Church of St. Prisca: A brief survey of the Dutch excavations on the Aventine*. Antiquity and Survival, No. 1, The Hague 1955.
- W. VOLLGRAF, *Une inscription gravée sur un vase cultuel mithriaque*. Mededelingen der K. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R., Deel 18, No. 8, Amsterdam 1955.
- W. LENTZ, *Yasna 28: Kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analyse*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1954, Nr. 16.
- W. LENTZ, *Das motivische Bild von Yasna 47*, in *Donum Natalicium H. S. Nyberg oblatum*, Uppsala 1955.
- M. RENARD, *Poteries à masques prophylactiques: à propos des vases 'planétaires'*. Latomus XIV, 1955.
- L. LANCIOTTI, *Sword casting and related Legends in China*. East and West, VI, 2, Roma 1955.



GTU Library



3 2400 00336 6576

v.2
1955

55994

Numen

THREE DAY

55994

v.2
1955

